THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

296.8
F 915 v

Der

Vorchristliche jüdische Gnosticismus

von

M. Friedländer.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1898.

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Vorbemerkung.

Seit mehr denn zwei Decennien beschäftigte uns, so oft wir einige Musse für wissenschaftliche Meditationen gewannen, immer wieder die Talmudstelle Sabbath 116a: »die Giljonim und Schriften der Minäer rettet man nicht — am Sabbath — vor dem Verbrennen . . . . . .«. Was bedeuten hier Giljonim? Was ist unter den Minäer-Schriften zu verstehen? So fragten wir uns allemal, wenn diese und ähnliche talmudische Reminiscenzen uns durch den Kopf giengen. Die richtige Antwort vermochten wir nicht zu finden! — Allerdings, vordem boten uns derartige in Talmud und Midrasch vielbehandelte Minäer-Räthsel nichts Auffälliges und Unverständliches dar. Die moderne Talmudauslegung, in der wir aufgewachsen sind, hat uns hierüber die beruhigendsten Aufschlüsse gegeben: »Minäer sind Christen und Giljonim sind Evangelien«. Das klappte vorzüglich. Pharisäer und Sadducäer konnten die Minäer nicht sein. Die Christen waren in den Augen der Juden Häretiker, andere namhafte Sekten gab es natürlich nicht: folglich waren die Minäer Christen. Das beste Auskunftsmittel von der Welt, das ist klar. Mit der gleichen Methode wurde der in der talmudischen Litteratur öfter vorkommende Jakob der Minäer, aus Kephar Sechanja, welcher mit dem berühmten Tanaiten Rabbi Eliesar ben Hyrcanos und andern Gesetzeslehrern verkehrte, fast widerspruchslos zum Apostel Jacobus gemacht. Natürlich: der Name stimmte, das Jahrhundert stimmte, »der Minäer« stimmte; was brauchte es da weiterer Beweise? »Das priesen die Schüler aller Orten — — — sind aber keine Weber geworden«.

Solche Folgerungen und »historische« Nachweisungen ver-

locken, zumal in Jünglingsjahren, wo man erst anfängt, wissenschaftlich zu dilettiren, umsomehr, als sie mit ihrer prickelnden und leicht zu handhabenden Methode zu Erfolg verheissenden Entdeckungsreisen anregen. Und in der That entdeckt man gar bald, mit dem dargebotenen Irrlicht in der Hand, überraschend neues Land, ohne zum Bewusstsein zu kommen, dass man es mit einer Fata morgana zu thun hat. —

So ergieng es auch uns. —

Als wir uns aber mit dem Philonischen und Neutestamentlichen Schriftthum eingehender zu beschäftigen anfiengen und fanden, dass in beiden derselbe, von dem pharisäischen verschiedene Geist herrsche, dass aber das pharisäische Judenthum der von beiden vertretenen, immer noch von dem Gesetze Mosis ausgehenden religiösen Richtung fremd und gleichgiltig gegenüberstand, sodass der Talmud im ersten christlichen Jahrhundert noch gar keine Notiz von ihr nimmt, und wenn er später überhaupt von einem Christenthum spricht, es in einer mehr belächelnden und ironisirenden, als gehässigen Weise thut; da wurden wir betreffs der von den Gesetzeslehrern so grimmig gehassten »Minim« stutzig, und je mehr wir uns in die talmudischen, Philonischen und Neutestamentlichen Schriften vertieften, desto schwankender wurde uns das Dogma von dem Christenthum der Minäer, bis es schliesslich ganz zusammenstürzte. Es war nichts als Augentäuschung.

Wir mussten uns doch bei einem ernsteren Eingehen in die Sache fragen: was berechtigt überhaupt zu der Annahme, dass »Minim« Judenchristen seien, da doch nirgends bei diesen im Talmud bekämpften Häretikern auch nur der leiseste Zug eines Christenthums wahrnehmbar und der Talmud im ersten christlichen Jahrhundert, wo schon der Kampf zwischen den Gesetzeslehrern und den Minäern heftig tobte, noch nicht die geringste Kenntnis von der Existenz des Christenthums verräth? Und selbst wenn wir, was noch lange nicht bewiesen ist, mit den modernen Talmudauslegern annehmen, dass die Evangelien schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts in den Händen aller waren, dass sie also identisch mit den »Giljonim« in der obcitierten talmudischen Stelle seien; woher der unvertilgbare, augenscheinlich lange eingewurzelte Hass der Gesetzeslehrer schon des ersten Jahrhunderts gegen dieselben und ihre

Anhänger, da doch in ihnen durchaus nicht die von den jüdischen Lehrern ihnen zugeschriebene Gesetzesverachtung und Gottesleugnung enthalten sein konnten? Diese und ähnliche Erwägungen, die sich uns bei der Lectüre der talmudischen Minäerberichte aufdrängten, brachten uns in der Folge die Ueberzeugung bei, dass unter den Minäern mit nichten Judenchristen zu verstehen seien.

Wer also waren die Minäer? Gewiss, sie mussten anderswo gesucht werden. Wir machten uns demnach auf die Suche und durchstreiften zunächst das Philonische Schriftthum. Sie waren in der That da. Schon eine einzige, allerdings sehr markante Stelle verrieth sie. In dem Buche de migral. Abr. Mang. I, 450 greift Philo eine ganze Classe von allegorisirenden Juden an, welche, weil sie das mosaische Gesetz philosophisch begriffen zu haben vermeinte, sich über alle darin vorgeschriebenen religiösen und nationalen, dem rechtgläubigen Israel für heilig und unverletzbar geltenden Ceremonien, hinwegsetzte, Sabbath, Festtage, Beschneidung und Tempelcultus missachtete und sich ausserhalb der jüdischen Gemeinschaft stellte. — Das war veritable minäische Theorie.

Nun handelte es sich darum, die Gemeinde zu finden, welche diese Theorie verwirklichte, nach ihr lebte. Anfangs dachten wir an die Essener und Therapeuten [1]), über die uns ein gütiges Geschick Nachrichten erhalten, welche manchen modernen Forschern in ihren primitiven Vorstellungen von dem Zeitalter Jesu, so romanhaft übertrieben schienen, dass sie ihnen keinerlei Glauben beimessen mochten und ihnen jede historische Grundlage absprachen. Wie gesagt, in den Essenern und Therapeuten glaubten wir auf den ersten Blick die Minäer wiedergefunden zu haben. Denn sehr vieles stimmte da: die allegorische Auslegung der Schrift, welche zur Auflösung des Gesetzes führte, die Sektenbildung und Abschliessung von der grossen jüdischen Gemeinschaft und dem Tempelcultus und andere ähnliche Erscheinungen. Aber Eines — und zwar das Wichtigste — stimmte nicht: der grosse untilgbare Hass der Gesetzeslehrer gegen die Minim konnte doch den

1) Wir haben dem Essenismus und Therapeutismus in unserer Schrift: Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, Wien 1894, eingehendere Untersuchungen gewidmet. —

Essenern und den ihnen verwandten Sekten ebensowenig gelten wie den Christen. Denn, obgleich sie das »Gesetz« allegorisch auflösten, so war ihnen doch dieses und der Gesetzgeber über alle Maassen heilig, und obgleich ihre Sabbathe und Festtage einen fremden, philosophischen Inhalt bekommen hatten, so wurden dieselben doch mit grosser Sorgfalt gefeiert, und endlich war der Gott der Essener derselbe wie der der rechtgläubigen Juden, wenn sie auch anders über ihn philosophirten.

Sie waren also Juden. Noch mehr, sie waren die »wahrhaft frommen« Juden. Darum rühmt sie auch Philo, während er die Radicalen, die sich auf dem Wege der allegorischen Schriftauslegung von Ceremonie und Gesetz losgesagt, ebenso tadelt, wie der Talmud die minäischen Gesetzesverächter.

Die Essener und ihre Genossen konnten demnach die »Minim« nicht sein, wenn sie auch von uns als ein wichtiges Glied einer weitverzweigten Ketzerfamilie erkannt wurden, die sich uns überall anmeldeten, ohne dass wir sie greifen und fassen konnten. So zum Greifen nahe, und doch so fern. Und warum? Nun, weil hier abermals eine unübersteigliche Wand in Gestalt eines festgewurzelten Dogmas vorgeschoben lag, nach welchem der Gnosticismus — der rechtgläubige wie der häretische — erst aus dem Christenthum seinen Anfang genommen, hinter diesem aber geistiger Stillstand geherrscht habe, welcher nur ab und zu durch bedeutungslose, ganz interne Bewegungen, wie jene der pharisäischen und sadducäischen, unterbrochen wurde. —

Doch seien wir nicht ungerecht. Man liess auch die Sekte der Essener noch gelten, die einmal nicht ganz übergangen werden konnte, da sie in markanter Zeichnung eines Philo und Josephus auf die Nachwelt gekommen. Da man jedoch nicht wusste, was mit ihnen anzufangen sei, so reihte man sie in die ungefährliche interne Sektenfamilie der Pharisäer ein, indem man sie zu Chasidim κατ' ἐξοχήν machte, welche in der Beobachtung der levitischen Reinheitsgesetze noch scrupuloser waren, als die Pharisäer selbst. Und so blieb denn alles wieder recht hübsch beim Alten. —

Also auch in den Essenern vermochten wir die Minim nicht zu erkennen. Wo waren sie aber sonst hingerathen?

Da kam uns eines schönen Tages der Hebräerbrief zu Hilfe. Eine eingehendere Behandlung dieser ausgesprochen alexandrinischen Epistel brachte uns auf die Vermutung, dass hier schon gegen die gnostische Sekte der Melchisedekianer polemisirt werde. War das eine Täuschung? Lange standen wir diesem neuen Funde skeptisch gegenüber und mochten ihm, eingedenk der vielen mit solchen »Entdeckungen« erlebten Enttäuschungen, nicht recht trauen. — Aber die Spur war gefunden. Sie führte direkt zu den ophitischen Sekten. Und da bot sich uns an der Schwelle das ophitische Diagramm, welches eine frappante Aehnlichkeit mit den »Giljonim« des Talmud verriet, als vortrefflicher Wegweiser dar.

Je weiter wir aber den einmal eingeschlagenen Weg verfolgten, desto mehr befestigte sich in uns die Ueberzeugung, dass die vorchristliche jüdische »Diaspora der Hellenen«, welche eine erstaunliche, noch lange nicht gewürdigte Geistesarbeit entfaltete und vollführte, schon im Zeitalter Jesu in zwei einander schroff gegenüberstehende religiöse Parteien: in eine conservative und in eine radicale getheilt war, zwischen welchen eine Menge Abstufungen lagen, die sich dann sämmtlich im Christenthum fortsetzten. — Diese unsere feste Ueberzeugung haben wir in unserer, im abgelaufenen Jahre veröffentlichten Schrift: »das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt« ausgesprochen und sie durch einige im Vorbeigehen aufgelesene Beweise zu erhärten gesucht. Die Fachgelehrten liessen sich jedoch von unsern Ausführungen nicht überzeugen und meinten, dass eine solche Spaltung der jüdischen Diaspora nicht nachweisbar sei. Wir sahen uns daher gedrängt die Untersuchung über diese Materie nocheinmal aufzunehmen und das erforderliche Beweismaterial, soweit es die uns nur sehr spärlich zugemessene Musse gestattet, beizubringen. Dabei legten wir selbstredend das grösste Gewicht auf die einschlägigen talmudischen Quellen, deren Alter zurück in die vorchristliche Zeit reicht, aus welcher wir, da die gnostische Litteratur, so reichhaltig sie nach den Andeutungen der ältesten Kirchenschriftsteller gewesen, vollständig untergegangen, keinerlei Berichte über diese Sekten besitzen.

In dem talmudischen und Philonischen Schriftthum fanden wir in Wirklichkeit radicale jüdische Sekten, welche, ausgehend

von der allegorischen Schriftauslegung der jüdisch-alexandrinischen Schule, zur Missachtung und schliesslich zur Auflösung des Ceremonial-Gesetzes gelangt sind und welche ferner den weltschöpferischen Gott als einen inferioren, tief unter den obersten, nur von den Gnostikern erkannten Gott gestellt haben. —

Es ist ja leicht möglich, dass wir im Laufe unserer Untersuchungen hie und da ein wenig über's Ziel geschossen, möglich, dass wir im Eifer des Forschens das eine oder andere mal uns etwas zu unvorsichtig vorgewagt haben; im Grossen und Ganzen — dessen sind wir sicher — befinden wir uns auf richtiger Fährte, und da darf man wol einen Irrtum mit in den Kauf nehmen: »es irrt der Mensch solang er strebt«. Und ein ehrliches, rein sachliches Streben wird man uns wol nicht absprechen. —

Was aber die »Minim« betrifft, so haben wir die alten Talmud-Ausleger auf unserer Seite gegen die modernen.

Auf unseren, namentlich in den letzten Jahren behufs Förderung des Volksschulwesens sehr häufig nach Galizien unternommenen Reisen nahmen wir allemal die Gelegenheit wahr, uns mit dortigen Rabbinen und Privatgelehrten, deren ganzes Leben dem Studium des Talmud gewidmet ist, über diese Disciplin zu unterhalten und über manche fragliche Talmudstelle die traditionelle Auslegung, welche diese Gelehrten der alten Schule mit heiliger Scheu hüten, zu vernehmen. Anfangs allerdings mochten uns diese scheuen, weltfremden Menschen, mit den bleichen, vergilbten, vom ewigen Foliantenstaub angekränkelten Gesichtern, mit den kleinen tiefliegenden, von Nachtwachen und asketischer Lebensweise geröteten, aber klug dreinblickenden Augen nicht recht trauen und verhielten sich unsern Fragen gegenüber zurückhaltend und schweigsam. Als sie aber zu merken anfiengen, dass sie es nicht mit einem spottlustigen »Am ha-Arez«, sondern mit einem ernsten lernbegierigen Frager zu thun hatten, da wurden sie allmälig zutraulicher und mittheilsamer. — Und diesen Discussionen verdanken wir manche Belehrung und Anregung. — Viel und oft wurde bei solchen Gelegenheiten — und das interessirt uns hier in erster Linie — die Minimfrage ventilirt. Als wir zum erstenmal an diese Gelehrten die Frage richteten: was ist ein

Min? da sah man uns überall verwundert an, und schliesslich lautete überall die stereotype Antwort: »ein Min ist ein Min«. Da wir aber weiter drängten und an der Hand verschiedener Talmudstellen zeigten, dass die Sache denn doch nicht so einfach und selbstverständlich sei, gab man uns, und zwar ebenfalls überall, die gleichlautende Antwort: »Min ist ein Apikores«, ein »Mumer Jissraël«, ein »Philosoph, der Gott und sein Gesetz missachtet«. — So die traditionelle Auslegung. Und obgleich unsere Tradenten von der Zeitgeschichte auch nicht die leiseste Kenntnis besitzen, so ist ihre Definition der Bezeichnung »Min« dennoch die richtige. In unserer Sprache würde sie lauten: »Unter Min ist ein antinomistischer Gnostiker zu verstehen«. Und dass diese Auslegung in Wirklichkeit die richtige ist, werden, so hoffen wir, die nachfolgenden Untersuchungen darthun. —

Wien, den 16. Octbr. 1898. **Der Verfasser.**

Inhalt.

Seite

I. Die jüdischen Radicalen der vorchristlichen Diaspora . 1

II. Der vorchristliche jüdische Gnosticismus 43

I.

Die jüdischen Radicalen der vorchristlichen Diaspora.

Die Ansicht, die wir in unserer Schrift »das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt«[1]) vertraten, dass nämlich die vorchristliche jüdische Diaspora in zwei einander schroff gegenüberstehende religiöse Parteien sich theilte: in eine gesetzestreue nationale und in eine den Wortlaut des Gesetzes philosophisch zersetzende, den schrankenlosen Universalismus predigende Partei, hat den Beifall der massgebenden Kritik nicht gefunden. Wir wollen hier anstatt vieler nur eine gewichtige gegen diese unsere Behauptung erhobene Einwendung wiedergeben. Schürer sagt in der Anzeige unserer genannten Schrift[2]): »Eine solche Spaltung der Diaspora in zwei einander entgegengesetzte Parteien lässt sich m. E. nicht nachweisen. Es hat hier gewiss manche Abstufungen gegeben. Aber auch die Freiesten haben gewisse Hauptpunkte des Ceremonialgesetzes festgehalten: die Feier des Sabbathes und die elementarsten Speise- und Reinheitsgesetze. . . . . Wenn der Verf. daher auf dieser Grundlage am Schlusse andeutet, dass beide Richtungen auch in das Christenthum übergegangen seien, so ist dies von vornherein schief. Die principielle Absage gegenüber dem Gesetz, welche Paulus begründet hat, ist überhaupt unjüdisch. Und der Einfluss des hellenistischen Judenthums auf das Christenthum ist in der apostolischen Zeit, selbst bei Paulus, ein sehr mässiger gewesen. Dagegen wird dieser Einfluss in der nachapostolischen Zeit recht hoch zu taxiren sein . . . . .«

---

1) Wien 1897, Verlag M. Breitenstein.

2) Theolog. Litteraturzeit. 1897 No. 12.

Wie man sieht, hielt Schürer und mit ihm auch andere namhafte Kritiker, unsere Behauptung für nicht genügend gestützt, und sie lehnten sie auch demzufolge ab. Wir wollen nun aufs Neue versuchen, dieselbe zu vertheidigen und kräftiger zu stützen.

Mit dem Momente, wo die Juden in der griechischen Welt sich einzuleben und Boden zu fassen anfingen, musste, wenn anders ein dauerndes Zusammenleben mit den Heiden möglich sein sollte, ihr heimathliches »Gesetz« gezwungen werden, ein solches zu gestatten. Die einengenden nationalen und religiösen Schranken, welche das mosaische Gesetz um seine Bekenner zog, mussten eine starke Lockerung und consequentermassen Risse und Brüche in der Folge erfahren. Dass es in Wirklichkeit so gekommen, dass den Juden in der Diaspora das aus der palästinensischen Heimath mitgebrachte religiös-nationale Gewand bald zu eng geworden und an allen Enden und Ecken zu reissen begann, zeigt der von den besten Geistern der jüdischen Diaspora schon sehr früh unternommene krampfhafte Versuch, das »alte Kleid mit Lappen von neuem Tuch zu flicken, in die alten Schläuche neuen Wein zu fassen«. — Dass bei solchen Versuchen die Lappen wieder von dem Kleide rissen, und die Risse immer klaffender wurden, dass die Schläuche dabei barsten und in Trümmer gingen, das lehrt — wie wir bald sehen werden — die jüdische Diaspora selbst, das wiederholt sich später im Christenthum, und zwar bald nach seinem Entstehen in eclatantester Weise.

Um also die mosaische Lehre den veränderten Verhältnissen in der Diaspora anzupassen und sie gleichzeitig den griechischen Heiden als eine ihren philosophischen Anschauungen verwandte Religion darzustellen, wurde unter grosser Selbsttäuschung neuer Wein in die alten Schläuche gefasst. Das mosaische Gesetz wurde allegorisch ausgelegt — von jüdischen Männern, welche sich an der griechischen Philosophie vollgesogen hatten. Unter ihren emsig arbeitenden Händen verwandelte sich ihnen ahnungslos das ganze »Gesetz« in eine einzige Offenbarung der göttlichen Philosophie, und da Moses älter als alle griechischen Philosophen, mussten diese aus ihm alle ihre Weisheit geschöpft haben, eine Ueberzeugung, welche mit diesen frommen Allegoristen der Diaspora die hochragendsten

Lehrer des Christenthums der ersten Jahrhunderte bedingungslos theilten.

Dass aber die allegorische Auslegung des mosaischen Gesetzes bei den Juden der Diaspora schon sehr früh im Schwange war, das wäre, selbst wenn wir hierüber keinerlei andere Ueberlieferungen hätten, schon aus den Schriften Philo's aus jeder Zeile herauszulesen. Es zeigt sich in denselben eine solche Meisterschaft in der Handhabung dieser Auslegungsmethode, wie sie nur durch einen langen Entwicklungsgang gewonnen werden kann. Uebrigens will ja Philo selbst nirgends als Schöpfer dieser allegorischen Auslegung gelten. Sie gilt ihm vielmehr als tradirte göttliche Inspiration und er beruft sich nicht wenige Male auf Vorgänger und Lehrer. Solche Meister hat es in der That vor ihm gegeben, wir nennen nur Aristobul, Pseudoaristeas, Pseudosalomo, deren erster schon eine erstaunliche Fertigkeit in der Kunst des Allegorisirens verräth. Dass aber neben diesen Meistern noch ungezählte Lehrer und Jünger der allegorischen Schule in den verschiedenen Zeitläuften seit Abfassung der Septuaginta bis herab auf Philo gewirkt haben[3]), wer möchte es bezweifeln wollen? Die Schriften Philo's allein zwingen uns diese Annahme auf.

Die allegorische Auslegung musste aber — das lag ja in der Natur der Sache — eine Spaltung im Judenthum der Diaspora herbeiführen und es scheiden in: conservative, buchstabengläubige und in philosophirende, das Ceremonialgesetz geringachtende Juden. »Aber«, sagt man, »eine solche Spaltung der Diaspora lässt sich nicht nachweisen«. Warum nicht? entgegnen wir, vielleicht doch, wenn man näher zusieht.

Da berichtet der in diesen Dingen vielinformirte Eusebius im Hinblick auf das Judenthum der Diaspora mit präcisen Worten: »das Judenthum sei in zwei Parteien getheilt, und zwar sei die Menge dem Gesetz zugewiesen, welches sie auch

---

3) Das will auch Origenes c. Cels. IV, 51 andeuten, wenn er den Tadel des Celsus gegen die allegorischen Auslegungen dahin commentirt, „Celsus meine wahrscheinlich die Werke des Philo, oder noch ältere, wie jene des Aristobul“: *Ἔοικε δὲ περὶ τῶν Φίλωνος συγγράμματα ταῦτα λέγειν, ἢ καὶ τῶν ἔτι ἀρχαιοτέρων, ὑποΐά ἐστι τὰ Ἀριστοβούλου.* Hier werden unzweideutig Philo und der viel ältere Aristobul als Meister und Vertreter der allegorischen Schulen genannt.

wörtlich beobachte. Es habe aber auch philosophische Juden gegeben, die es in der Tugend weit gebracht, die tiefer in den Geist des Gesetzes eingedrungen und daher nicht mehr an der Oberfläche desselben haften geblieben seien« [4]).

Da haben wir nun die Existenz der beiden religiösen Parteien der Diaspora, der conservativen und liberalen, bezeugt.

Ein klassischer Zeuge dafür, dass diese beiden Parteien schon in der vorchristlichen Zeit sehr bemerkbar waren und schroffe Gegensätze zu einander bildeten, ist Philo selbst, der sie zu seinem grossen Leidwesen lebendig vor sich sah und die radicale Partei, welche sich von jedem Ceremonialgesetz, nachdem sie es mit Hilfe der Allegorie überwunden, losgesagt hatte, scharf tadelte. Die wichtige Stelle, welche festgehalten zu werden verdient, da sie das Dunkel, in welches die Sektenbildungen gehüllt sind, blitzartig erhellt, lautet:

»Gott sagte zu Abraham: ich werde deinen Namen gross machen. Das verstehe ich dahin, dass, sowie es ein Vorzug ist, ehrbar und gut zu sein, so fördersam ist es, es auch zu scheinen. Wem Gott Beides gewährt, nämlich tugendhaft zu sein und auch zu scheinen, der ist wahrhaft glücklich und ein Mann von wahrhaft gutem Rufe. Denn wahrlich ein guter Ruf ist nicht gering zu achten. Ein solcher wird aber nur Demjenigen zutheil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochhält und nicht wagt, etwas daran zu ändern. — Es giebt aber Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Solche Leute kann ich nur tadeln. Denn sie sollten auf Beides bedacht sein: auf Erkenntnis des verborgenen und Beobachtung des offenliegenden Sinnes. Sie aber leben ganz für sich, als wären sie in einer Wüste, oder wären körperlose Seelen, wüssten nichts von

---

4) Euseb. Praep. ev. VII, 10: *Ἐξῆς ἂν εἴη καὶ τόδε ἐπιστημαίνεσθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται, καὶ τὴν μὲν πλῆθυν ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥήθην διάνοιαν παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγε. τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης, μὲν ἠφίει θειοτέρα δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβεκνία φιλοσφία προσέχειν ἠξίου θεωρία τε τῶν ἐν νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομενομένων. Ἦν δὲ τοῦτο φιλοσόφων Ἰουδαίων γένος ὧν τὴν τοῦ βίου ἄσκησιν καὶ τῶν ἔξωθεν κατεπλάγησαν μύριοι. —*

der Stadt, dem Dorfe, nichts von ihrem eigenen Hause, nichts von dem Verkehr mit andern Menschen, sie wollen alle Ansichten der Menge überfliegen und die nackte Wahrheit, wie sie an sich ist, erhaschen, während doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts an den Gesetzen abzuändern, welche von ausserordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn wenn auch unter dem Gebot der Sabbathfeier der tiefere Sinn verborgen ist: dass Gott allein Thätigkeit, der Creatur aber Leiden zukomme, so dürfen wir deshalb keineswegs die Vorschriften bezüglich seiner Heilighaltung verletzen: wir dürfen also am Sabbath kein Feuer anzünden, die Erde nicht bebauen, nicht Lasten tragen, Anklagen erheben, nicht anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben, oder Dinge anderer Art verrichten, die an Wochentagen wol erlaubt sind. Und wenn die Feier- und Festtage eigentlich nur Sinnbilder der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott sind, so dürfen wir deswegen doch nicht die üblichen Feierlichkeiten und Gebräuche aufgeben. Und wenn die Beschneidung im Grunde nichts anderes als die Entfernung jeder Leidenschaft, Wollust und aller gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir darum noch nicht den anbefohlenen Brauch missachten. Denn wenn wir nur den höhern Sinn festhalten wollten, so müssten wir ja auch der Heiligung im Tempel und unzähligen andern notwendigen Feierlichkeiten entsagen. Allein man muss den Wortsinn für den Leib, den geheimen Sinn für die Seele ansehen. Sowie man aber für den Körper, als die Behausung der Seele Sorge trägt, so muss man auch den Wortsinn der Gesetze achten. Denn nur wenn dieser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, davon nicht zu sprechen, dass man nur auf diese Weise dem Tadel der Menge entgehen kann«[5]. Soweit Philo.

Hat etwa unser Alexandriner auch hier zum Fenster hinausgesprochen? Hat er vielleicht auch hier, wo er mit schwerem Herzen den Finger auf eine klaffende Wunde seines Volkes legt, um, wenn noch möglich, eine verhängnisvolle irreparable Spaltung zu verhüten, hat er etwa auch hier Schönfärberei ge-

5) De Migrat. Abr. M. I, 450.

trieben? Der Tadel, den Philo hier gegen eine ganze Classe von Juden erhebt, ist ihm erpresst worden, erpresst von der Gefahr, dass ein vollständiges unheilbares Schisma unter den Juden der Diaspora entstehen könnte. Und dass die hier gerügte Classe von radicalen Juden einflussreich gewesen, ist sicher, da sich Philo sonst nicht so leicht hätte entschliessen können, gegen dieselbe offen zu polemisiren und den heidnischen Griechen, welche ja für die jüdische Religion gewonnen werden sollten, einen Einblick in die religiösen Wirren des Judenthums zu gestatten. — Diese Darstellung Philo's beruht also auf vollster Wahrheit, sie wurde auch noch von keiner Seite angefochten. Was aber erfahren wir aus derselben? Nicht weniger, als dass es noch vor der Entstehung des Christenthums in der Diaspora eine jüdische Partei — oder sagen wir präciser, eine jüdische Sekte — gegeben, welche das Ceremonialgesetz unter Anwendung der allegorischen Auslegung aufgelöst, Beschneidung, Sabbath und Festtage und sonstige religiöse Gebräuche über Bord geworfen, sich selbst ausserhalb des Verbandes des nationalen Judenthums und der jüdischen Gemeinde gestellt und sich dadurch schwere Anfeindungen nicht nur der grossen Menge der Wortgläubigen sondern auch jener liberal denkenden Männer vom Schlage eines Philo zugezogen haben.

Wie man nach allem dem behaupten kann, dass eine solche Spaltung der Diaspora in zwei einander entgegengesetzte Parteien sich nicht nachweisen lasse, ist uns unerfindlich. Wie man gegenüber diesem so bestimmt lautenden Protest Philo's apodiktisch erklären kann, »es habe hier gewiss manche Abstufungen gegeben, aber auch die Freiesten hätten gewisse Hauptpunkte des Ceremonialgesetzes festgehalten: die Feier des Sabbaths und die elementarsten Speise- und Reinheitsgesetze«, vermögen wir nicht einzusehen. Uns hat sich vielmehr schon bei der allerersten flüchtigen Lectüre dieser äusserst wichtigen Stelle die Ueberzeugung aufgedrängt, dass, wenn Philo eine Partei, deren Gesetzesauslegung er zugestandener Massen theilt und mit Meisterschaft vertritt, darum mit sichtbar verhaltenem Zorn anfährt, weil sie die äussersten Consequenzen ihrer Auf-

fassung der mosaischen Lehre zieht, weil sie durch Missachtung aller nationalen und religiösen Satzungen den Unwillen selbst jener auserlesenen jüdischen Kreise erregt, welche für die Nothwendigkeit des Formendienstes keine zwingenderen Gründe ins Treffen zu führen wissen als: die Pietät für die ausgezeichneten Männer der Vorzeit, die ihn eingesetzt; dass diese Partei, sagen wir, gegen welche last not least der schwere Vorwurf erhoben wird, sie habe das Band zwischen sich und dem rechtgläubigen nationalen Judenthum entzweigerissen, eine antinomistische gewesen sein musste, als welche sie sich allmälig auf dem Wege der allegorischen Bearbeitung des mosaischen Schriftthums herausgebildet hatte.

Eine geschlossene Partei, welche es sich zur Lebensaufgabe gemacht, die heilige Schrift ausschliesslich allegorisch auszulegen, »um die nackte Wahrheit ans Tageslicht zu fördern«, und die auch im Besitze derartiger alter allegorischer Ueberlieferungen war, tritt uns in den alexandrinischen Therapeuten entgegen, welchen man erst in unsern Tagen aus Unkenntnis der Zeitgeschichte jede historische Existenz absprechen wollte. — Die Charakteristik, welche Philo in der eben citirten Stelle von der von ihm gerügten radicalen Partei entwirft, scheint auf den ersten Blick eben diesen Therapeuten auf den Leib geschrieben zu sein. Jedoch stimmt das Eine nicht, nämlich dass sie grosses Aergernis bei den rechtgläubigen Juden hervorgerufen. Galten sie doch vielmehr als die wahrhaft frommen, als echte »Jünger Mosis«, was dem Umstande zuzuschreiben ist, dass sie gewisse althergebrachte religiöse Formen beobachteten, wenn auch diese allerdings durch die Allegorie einen ganz fremden Inhalt bekommen hatten.

Von den Therapeuten heisst es: »dass sie das mosaische Gesetz allegorisch auslegten, überzeugt, dass die Worte darin blos Zeichen und Symbole geheimer Wahrheiten seien; ferner dass sie Schriften alter Weisen besassen, welche letztere, als Gründer ihrer Sekte, ihnen viele Denkmäler allegorischer Weisheit hinterlassen haben, die sie sich bei ihren Betrachtungen zum Muster nehmen« [6]). — Und auf einer andern Stelle: »Die Auslegung der heiligen Schrift bezweckt ihnen die Erforschung

6) Philo De vita contempl. M. II, 475.

des tiefern Sinnes vermittelst der Allegorie. Denn die ganze Gesetzgebung scheint diesen Männern einem organischen Wesen ähnlich. Die wörtliche Auffassung vergleichen sie mit dem Leibe, mit der Seele aber den unter den Worten verborgen liegenden Sinn, wobei die vernünftige Seele anfängt, in den Worten wie in einem Spiegel zu schauen, indem sie die ausserordentliche Erhabenheit der ihnen innewohnenden Gedanken kennen lernt und sich gewöhnt, die Symbole zu durchforschen und aufzuhellen, den nackten Inhalt denen, die dessen fähig sind, offen darzulegen, und so auf scheinbar unbedeutende Veranlassung hin, das Verborgene in dem Sichtbaren zu erkennen« [7]).

Hiernach wird man mit Recht fragen: worin eigentlich unterscheidet sich die radicale Partei, gegen welche Philo eifert, von den Therapeuten? warum werden jene gerügt, und werden diese gelobt? Von jener wird gesagt, »dass sie die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, dass sie diese mit aller Sorgfalt ausforschen, dabei aber die Ansichten der Menge überfliegen und nur die nackte Wahrheit zu ergründen trachten« [8]). — Dasselbe thaten ja auch die Therapeuten. Wird doch von ihnen fast mit denselben Worten berichtet, »dass sie den nackten Sinn des geschriebenen Gesetzes an das Tageslicht zu fördern bemüht sind« [9]).

Von den Therapeuten wird lobend hervorgehoben, dass sie das ganze Gesetz mit einem lebenden Wesen vergleichen, wobei sie die wörtliche Auffassung für den Leib, den in den Worten verborgenen Sinn aber für die Seele ansehen [10]). — Die Radicalen aber, welchen er eine Strafrede hält, belehrt Philo: man müsse den Wortsinn für den Leib, den geheimen Sinn aber für die Seele ansehen [11]). Also genau dasselbe Bild hier

7) ibid. p. 475.

8) De migr. Abr. I, 450: *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητους νόμούς σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν . . . . . τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες τὴν ἀλήθειαν γυμηὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν.*

9) De vit. cont. II, 483: *γυμνὰ εἰς τὸ φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια.*

10) ibid.: *ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ἐοικέναι ξῴῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκειμένον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν . . .*

11) *ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι νομίζειν ἐοικέναι ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα*

wie dort, so dass es den Therapeuten entlehnt erscheint. Warum also werden die Therapeuten gepriesen, die Radicalen hingegen getadelt?

Nun, das ist unschwer aus Philo herauszulesen. Man braucht nur ein wenig auf die Ausführung des Bildes zu achten. Philo fährt hier folgendermassen fort: »Wie man aber für den Leib, als die Behausung der Seele Sorge trägt, so muss man auch den Wortsinn der Gesetze achten. Denn nur wenn dieser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, davon zu schweigen, dass man auf diese Weise den Tadel der Menge entfacht«.

Das ist doch verständlich: die Radicalen haben die Geringschätzung des Gesetzes zur Schau getragen; die Therapeuten hingegen haben keinerlei öffentliches Aergernis gegeben. Sie kamen vielmehr nach althergebrachter Weise am Sabbath zu heiligen Versammlungen zusammen, beobachteten die Sabbathe und Festtage, sie gehörten demnach nach aussenhin noch dem Judenthum an, wenn auch, wie bereits bemerkt, die religiösen Satzungen und Bräuche unter ihren philosophirenden Auslegungen längst einen unjüdischen exoterischen Inhalt bekommen hatten. Dieser Inhalt aber bot den jüdischen Hellenisten nichts Fremdartiges dar. Hatte doch nach ihrer innersten Ueberzeugung Moses selbst seine Gesetze nicht anders verstanden wissen wollen, als sie der jüdische Alexandrinismus auffasste. Das lehren zur Genüge die Schriften Philo's. —

Wie auf alexandrinischem Boden die Therapeuten, so blieben auch die diesen so geistesverwandten Essener auf dem gefährlicheren palästinensischen Boden unangefochten: eben wegen ihrer Wahrung des Scheines der engen Zusammengehörigkeit mit dem Judenthum.

In dieselbe Gattung ist auch die »fromme« Gemeinde des vierten sibyllinischen Buches einzureihen, welche sich eine Zeitlang noch neben dem Christenthum, selbst als dieses bereits Form und Gestalt angenommen hatte, unabhängig von demselben behauptete. Diese Gemeinde der »Frommen«, welche ganz zweifellos eine hellenistische war, ist genau so wie die

---

ὥσπερ οὖν σώματος ἐπεὶ ψυχῆς ἐστι οἶκος προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελετέον . . . —

Essener auf dem Wege des Allegorisirens zu Verächtern des Tempel- und Opfercultus geworden. Sie hatte dafür, ebenfalls ähnlich wie die Essener, andere geistigere Reinigungen eingeführt. Die Mitglieder dieser Gemeinde werden als die wahren Frommen und Glückseligen bezeichnet, weil sie »den grossen Gott lieben und vor jedem Essen und Trinken preisen, den Tempel aber, der ja stumm und taub und eine traurige Schmach für die Menschen, verleugnen, dafür jedoch in quellenden Strömen den ganzen Leib reuevollen Gemütes waschen und Sinnesänderung predigen«. Diese Frommen haben bereits Nationaljudenthum und Ceremonialgesetz abgestreift, Tempel- und Opfercultus als des grossen Gottes unwürdig, fahren lassen. In ihrem Evangelium findet sich das Wort »Gesetz« nicht mehr —, dem jüdischen Volk als solchem standen diese »Frommen« fremd und kalt gegenüber[12]).

Die Mitglieder dieser frommen Gemeinde sind wol mit der von Celsus bei Origenes erwähnten Sekte der Sibyllisten identisch, die Celsus noch kannte, die aber in der Zeit, als Origenes schrieb, nicht mehr existirte. Origenes kennt sie nicht mehr, und da er nicht weiss, was er mit ihr anfangen solle, commentirt er diese Mittheilung dahin: »Celsus mochte vielleicht gehört haben, dass einige Christen es an andern getadelt, dass sie die Sibylle für eine wahre Prophetin hielten, und deshalb habe er diese Sibyllisten genannt«[13]). —

Uebrigens wird diese Angabe des Celsus, dass es zu seiner Zeit unter den Christen Sibyllisten gegeben, von einem christlichen Autor aus der Zeit des Celsus, nämlich von dem Pastor Hermas, bestätigt: Im Schlafe erscheint dem Hirten ein herrlich gestalteter Jüngling, der ihn fragt, wofür er die Alte ansehe, von der er das Buch erhalten? Sie sei, antwortet Hermas, die Sibylle. — Nicht doch, erwidert die Erscheinung, es ist vielmehr die Ecclesia. — Auf die Frage, warum sie denn die Alte heisse, erhält Hermas die Belehrung: weil die Ecclesia

---

12) Vrgl. unsere Schrift: das Judenthum in der vorchristl. griech. Welt. Wien 1897 M. Breitenstein S. 56 ff. — Ewald, Entsteh., Inh. u. Wert der sibyll. Bücher S. 44 ff. S. 51 ff.

13) Orig. c. Cels. V, 61 f.: *εἶπε δέ (ὁ Κέλσος) τινας εἶναι Σιβυλλιστὰς — τάχα παρακούσας τινῶν ἐγγυτακούλων τοῖς οἰομένοις προφῆτιν γεγονέναι Σίβυλλαν καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλεσάντων.*

als die Erste vor allen Dingen, die Welt aber um ihretwillen geschaffen worden sei [14]).

Dabei zeigt uns diese Vision gleichzeitig, wann und wie die Sibylle von der Ecclesia verdrängt und die Sibyllisten in die Kirche hinübergeleitet wurden.

Wir haben aber auch christliche Ueberlieferungen und zwar aus den ersten Jahrhunderten, nach welchen es in der Diaspora noch vor der Entstehung des Christenthums jüdische Sekten gegeben habe. Und wäre man diesen Spuren, anstatt sie — wie die spätern Kirchenlehrer es thaten, und wie dies noch heute vielfach geschieht — zu verwischen und sich zu bemühen, alle Häresie aus dem Christenthum hervorgehen zu lassen, mit Eifer nachgegangen, man wäre zu lichtvollern Resultaten gelangt über die Erscheinungen, welche zur Bildung des Christenthums führten, sowie über die noch heute in tiefstes Dunkel gehüllten Sektenbildungen in der Synagoge und Kirche.

Justin Martyr und Hegesipp kennen noch ausser den bei Josephus und im Neuen Testament erwähnten vorchristlichen jüdischen Sekten solche, welche unverkennbar der jüdischen Diaspora angehörten. Justin nennt neben den Sadducäern, Pharisäern, Baptisten und Galiläern noch: Genisten, Meristen und Hellenianer.

Wenn man solche Ueberlieferungen ernster nimmt und nicht von der vorgefassten Ansicht ausgeht, »dass die Genisten, Meristen, Hellenianer, Masbotheer u. dergl. für die christliche Ketzergeschichte kaum in Betracht kommen« [15]), dann wird man unschwer ein Band entdecken, das zwischen den vorchristlichen jüdischen Häretikern und dem Christenthum und dessen ältesten Sekten bestand.

Die für unsere Zwecke höchst wichtige Ueberlieferung Justin's lautet: »Wenn ihr«, so sagt er zu Tryphon und dessen Genossen, »wenn ihr mit solchen Leuten in Berührung gekommen

14) Hermas Vis. II, 4, 1: *Ἀπεκαλύφθη δέ μοι, ἀδελφοί, κοιμωμένῳ ὑπὸ νεανίσκου εὐειδεστάτου λέγοντός μοι· Τὴν πρεσβυτέραν, παρ' ἧς ἔλαβες τὸ βιβλίδιον τίνα δοκεῖς εἶναι; ἐγώ φημι· Τὴν Σίβυλλαν. Πλανᾶσαι, φησίν, οὐκ ἐστιν. Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν. εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν παντων πρώτη ἐκτίσθη, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.* cf. Vis. II, 11.

15) Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 86.

seid, welche sich Christen nennen, ohne es zu sein, die vielmehr den Gott Abraham's, Isak's und Jacob's zu lästern sich erfrechen, die Auferstehung der Todten leugnen, behauptend, dass ihre Seele gleich nach dem Tode in den Himmel komme; so haltet sie nicht für Christen. Ebensowenig wird Jemand, wofern er richtig urtheilt, behaupten wollen, dass die Sadducäer ... und ähnlichen Häretiker, wie die Genisten, Meristen, Hellenianer u. s. w. Juden seien. Mit diesen haben sie nur den Namen gemein und sind Kinder Abraham's«[16]).

Schon die hellenistische Gesellschaft, in welcher hier die Genisten und Meristen angeführt werden, nämlich die Hellenianer[17]), weist deutlich genug auf Diaspora-Ketzer hin, und es geschah gewiss nicht ohne Absicht, wenn Justin die antinomistischen christlichen Häretiker, welche die Lehre von der Auferstehung des Leibes verwerfen und nur die Seele für unsterblich halten, in eine Parallele mit den jüdisch-hellenistischen Sekten der Genisten, Meristen und Hellenianer hinstellte. Sie scheinen schon auf den ersten Blick aus einem und demselben Holz geschnitzt, mit dem Unterschied, dass sie dort Christen, hier Juden heissen.

Bestimmtere Ueberlieferungen über den vorchristlichen Ursprung dieser Sekten verdanken wir dem Hegesipp, welcher uns eine weitere von Justin übergangene Sekte, die der Masbotheer, vorführt. Nach ihm ist ferner alle Häresie dem Judenthum der vorchristlichen Zeit entsprossen. Diese Häresie stand ebenso im Widerspruch zu dem rechtgläubigen Judenthum, wie später zum Christenthum[18]). — Aus den jüdischen Häresien sind allmälig die christlichen hervorgegangen. Das Band zwischen beiden bildete der Erzketzer Simon[19]).

Schon vom dritten christlichen Jahrhundert ab macht sich ein Verschweigen der jüdischen Diaspora-Sekten auffallend be-

---

16) Dial. c. Tr. c. 80: *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν . . . . . καὶ Ἑλληνιανῶν . . . . . .*

17) Cf. Origenes c. Cels. V, 61.

18) Euseb. Eccl. hist. IV, 22, 7: *Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ, τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὖται κτλ.*

19) ibid. IV, 22, 5: *ἀφ' ὧν Σίμων ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος κτλ.*

merkbar. Hand in Hand mit diesem methodisch beobachteten Verschweigen gehen die stark in die Augen fallenden Bemühungen, alle Ketzerei aus dem Christenthum hervorgehen zu lassen. So ward zum ersten Erzketzer der Magier Simon gemacht, der schon die urchristliche Gemeinde durch Irrlehren zu trüben sucht. Hinter diesem magister et progenitor omnium haereticorum — wie ihn Irenaeus nennt — sind alle Brücken, welche zur Diaspora führen, abgebrochen. —

Dass die Häresie schon in der ersten christlichen Gemeinde eine rührige Thätigkeit entwickelte, war und wird allenthalben zugestanden. »Schon in seiner Wiege«, sagt Hilgenfeld [20]) treffend, »ward das Christenthum von einem Schlangenpaare ethnisirender und judaisirender Häresie umschlungen. Schon in seiner ersten Jugendzeit hatte das rechtgläubige Christenthum mit dem Ungeheuer der Häresie zu kämpfen«. — Woher aber dieses »Ungeheuer der Häresie« kam, das doch schon bei seinem ersten Auftauchen auf christlichem Boden complicirte gnostische Lehrmeinungen mitbrachte, die doch unmöglich erst in der Wiege des Christenthums geboren werden konnten, darnach wird nicht zu viel gefragt. Man beruhigt sich da bei dem Auskunftsmittel, dass die im Urchristenthum auftretende Gnosis noch eine sehr primitive gewesen, eine Behauptung, welche sich gegenüber der Blüte, zu welcher die nichthäretische alexandrinische Gnosis bereits im Zeitalter Jesu gelangt war, recht naiv ausnimmt. —

Zu solchen Behauptungen aber wird man notwendig gedrängt, wenn man sich scheut, eine direkte Einflussnahme der jüdischen Diaspora auf die Bildung des Christenthums zuzugestehen. Und doch ging die urchristliche Gemeinde aus der Synagoge der Diaspora-Juden hervor: aus derjenigen der Libatiner, Cyreneer, Alexandriner und derer, die aus Cilicien und Asien waren, in welcher ein Stephanus, allerdings noch vorsichtig, seine antinomistischen Lehrmeinungen entwickelte, welche von Vielen getheilt, von Etlichen aber als Lästerungen wider Moses und wider Gott verdammt wurden [21]). Wir haben hier eben die beiden Parteien der jüdischen Diaspora vor uns: die conservative und die radicale. —

20) A. a. O. S. 2.

21) Act. 6, 9 f.

Nach dem Urtheile des Apostel Paulus, welches uns im ersten Corintherbrief aufbewahrt ist, war die Häresie von Anfang an ein nothwendiger Bestandtheil des Christenthums. Es werden hier dem Apostel die folgenden sehr beachtenswerthen Worte in den Mund gelegt: »Wenn ihr zusammenkommt, höre ich, es seien Spaltungen unter euch; und zum Theil glaube ich es. Denn es müssen Häresien unter euch sein, auf dass die, welche rechtgläubig, offenkundig unter euch werden« [22]). — Es wird uns sonach aus autoritativem Munde das Vorhandensein von Häresien in der apostolischen Zeit bezeugt und als selbstverständlich erklärt: die Rechtgläubigkeit sollte sich eben von der Häresie glänzend abheben. —

Nach Hegesipp, welcher, wie bereits erwähnt, die christliche Häresie als die Fortsetzung der jüdischen bezeichnete, genoss die Kirche bis auf die Zeit Trajan's, wo sie »noch nicht verderbt war durch eitles Gerede«, des ungetrübtesten Friedens, da die Häresie, wenn sie damals überhaupt vorhanden war, zu Lebzeiten der Apostel ihr Haupt nicht zu erheben wagte. Erst nach deren Tode sei sie aus dem Dunkel ihrer Verborgenheit hervorgebrochen. »Die Kirche« — so lautet dieser Bericht bei Eusebius [23]) — »sei bis auf diese Zeit eine reine unbefleckte Jungfrau geblieben, da diejenigen, welche die reine Lehre der beseligenden Predigt verfälschen wollten, wenn es solche überhaupt gegeben, in dunkler Finsternis sich verborgen gehalten hätten. Nachdem aber der heilige Chor der Apostel aus dem Leben geschieden und das Menschenalter, welches die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt war, ganz ausgestorben war, da nahm erst die

22) 1 Cor. 11, 18, 19: *συνερχομένων ὑμῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀκούω, σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω, δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.*

23) Eccl. hist. III, 32, 7, 8: *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων πάρθενος καθαρὰ καὶ ἀδιάφορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν αδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σητερίου κηρύγματος. ὡς δὲ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος διάφορον εἴληφε τοῦ βίου τέλος . . . . . τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

Verschwörung der gottvergessenen Irrlehren durch die Verführung der falschen Lehrer ihren Anfang. Diese vermass sich, weil kein Apostel mehr am Leben war, mit offener Stirne die fälschlich sogenannte Gnosis der Predigt der Wahrheit entgegenzustellen«. —

Dieser Bericht enthält mancherlei Richtigkeiten und gestattet einen orientirenden Einblick in die religiösen Kämpfe, aus welchen das Christenthum hervorging. Dabei muss festgehalten werden, dass Hegesipp nicht mehr von Ketzern schlechtweg, sondern schon von dem häretischen **Gnosticismus** spricht, welcher unmittelbar nach dem Heimgang der Apostel das Haupt mächtig erhoben habe.

Wir erfahren hier also, dass die »fälschlich sogenannte Gnosis« schon zur Zeit der Apostel ihre verderbliche Wirksamkeit zu entfalten bemüht war, die jedoch nur durch die machtvolle Opposition der Apostel in dunkle Finsternis zurückgedrängt wurde, aus der sie nach dem Tode derselben um so ungestümer hervorbrach. Aber vorhanden war sie von Anbeginn gewesen. — Und dass gnostische Lehrmeinungen nicht über Nacht entstehen, sondern einen langen Entwicklungsgang durchzumachen haben, ist einleuchtend.

Woher aber kam dieser Gnosticismus, welcher, wenn auch von den Aposteln bekämpft, dennoch Einfluss auf die Bildung des Christenthums geübt? Nun, Hegesipp hat ja diese Frage beantwortet: er kam aus dem vorchristlichen Judenthum und wir fügen hinzu: aus dem Judenthum der Diaspora, das ja schon vor dem Christenthum eine vollständig ausgebildete, von »göttlichen Mittelkräften« ausgehende, auf der Allegorie aufgebaute Gnosis hatte, welche später ins Christliche übersetzt wurde.

In belehrender Weise spricht sich Origenes über die Spaltungen in der urchristlichen Gemeinde aus: »Im Anfang«, so sagt er »herrschten unter den Gläubigen verschiedene Meinungen über den Sinn der heiligen Bücher. Sogar in jenen Tagen, als noch die Apostel predigten und Männer die Lehre Jesu verkündeten, die ihn selbst persönlich noch gesehen hatten. . . . . In den Briefen des heiligen Paulus, welcher in den

---

24) Vrgl. unsere Schrift: „zur Entstehungsgesch. des Christenthums. Wien 1894 S. 8 ff.

Tagen jener Männer lebte, die Jesum selbst noch gesehen hatten, finden sich Stellen, aus denen wir ersehen, dass Einige die Auferstehung in Zweifel zogen und die Frage aufwarfen, ob sie bereits geschehen sei . . . . . Und wenn derselbe Apostel die Mahnung giebt: »Hüte dich vor unheiligen Worterneuerungen und den Streitenden einer fälschlich sogenannten Gnosis«, so lässt sich daraus erkennen, dass es im Anfang, als nach der Meinung des Celsus die Zahl der Gläubigen noch eine kleine war, Einige gab, welche die Glaubenslehre nicht richtig auffassten« [25]).

Schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Gnosticismus so grosse Eroberungen auf christlichem Boden gemacht, traten die Anhänger der »fälschlich sogenannten Gnosis« so zahlreich und so autoritativ auf, dass sie sich schon als Herren der Situation betrachteten, als Lehrer des echten Christenthums aufspielten und dasselbe in seinen Grundfesten erschütterten. Es begann ein hartes Ringen, und in diesem geräuschvollen, betäubenden Kampfe gegen die übermächtige gnostische Hydra der Gegenwart giengen die Erinnerungen an die vorchristlichen Häresien der jüdischen Diaspora verloren und liess man dieselben selbst von eingeweihter Seite um so leichter in Vergessenheit geraten, als man dann alle Häresie aus dem Christenthum herleiten konnte.

Zu einem solchen Vorgehen wurde man auch von gelehrten heidnischen Angreifern, vom Schlage eines Celsus gedrängt, welche den Christen vorwarfen, dass man bei ihnen vor lauter Sekten das eigentliche Christenthum nicht sehe, und dass dieses selbst nichts anderes, als eine der zahllosen gleichzeitig mit oder vor ihm entstandenen religiösen Parteien sei. Es lag also im Interesse der rechtgläubigen Kirche, alle seit je vorhandenen, oder erst jüngst aufgetauchten Häresien, welche mit ihr in nur irgend welche Beziehung gebracht werden konnten, als von dem Christenthum ausgegangen, hinzustellen: dieses musste als die Quelle, alle Spaltungen aber als getrübte Ausflüsse desselben gelten. —

Die ältesten Kirchenlehrer zeigen uns schlagend, wie sehr diese Methode gegenüber den Angriffen der Heiden und der

25) Orig. c. Cels. III, 11.

Ketzer beliebt war: »Es bedarf«, sagt Clemens von Alexandrien, »nicht vieler Worte, um zu zeigen, dass die Häretiker später als die katholische Kirche hervorgetreten seien. Denn die Lehre des Herrn selbst während seiner irdischen Erscheinung hat von den Regierungen des Augustus und Tiberius ihren Anfang genommen und ist in den mittleren Zeiten des Tiberius vollendet worden, jene seiner Apostel aber wird mit dem Priesterdienste des Paulus unter Nero vollendet. Weiter hinunter aber um die Zeit Hadrians sind jene, welche die Häresien ersonnen haben, aufgetreten und haben sich bis auf das Zeitalter des älteren Antoninus erstreckt . . . . . Da sich dieses so verhält, ist es offenbar, dass aus der weit frühern und wahrhaftigen Kirche diese weit später gekommen und die der Zeit nach wieder noch später als diese aufgetauchten Häresien fälschende Neuerungen sind« [26]). — Sollte etwa, meint Tertullian, was doch wahrlich wider die Natur der Sache wäre, die echte Lehre erst gekommen, die Irrlehre aber älter sein und der Wahrheit vorhergehen? Hat doch die reine Lehre das Aufkommen der Ketzerei vorherverkündet . . . . . Allein es ist klar: das Unkraut kam, nachdem der gute Samen ausgestreut war — dieser war älter [27]). —

Man begreift somit, wie es kam, dass vorchristliche jüdische Sekten, welche noch über das erste christliche Jahrhundert hinaus nichts anderes waren als Sekten des Judenthums, die bis dahin keinerlei Concession an das Christenthum gemacht hatten, in der Folge von der um ihre Existenz schwer ringenden Kirche zu christlichen Häresien gestempelt wurden.

Und in der That lassen sich noch heute, obgleich die Spuren, welche von dem christlichen Gnosticismus zurück zu dem vorchristlichen jüdischen führen, stark verwischt sind, unter den zahllosen, von den Kirchenlehrern überlieferten christlichen Häresien solche entdecken, als deren Quelle der jüdische Alexandrinismus unschwer erkannt wird. Diese »christlichen« Häretiker verraten sich auf den ersten Blick als die Nachkommen der von Philo gerügten, das »Gesetz« geringachtenden Radicalen der jüdischen Diaspora. Wir nennen hier nur: die Sekten der

26) Clem. Alex. Strom. VII, 17, p. 898 sq. Potter.

27) Tertull. de Praescr. haer. 29 ff.

Ophiten, Kainiten und Sethoiten und werden diesen die Melchisedekianer später anreihen.

Die Ophiten, Kainiten und Sethoiten werden, als zur selben Gruppe gehörig, schon in der ältesten Ketzergeschichte immer nebeneinander aufgeführt. Wie verwandt ihre Lehrmeinungen gewesen, geht schon aus dem Umstande hervor, dass nicht selten die Ophiten mit den Sethoiten verwechselt wurden [28]). — Diese Sekten waren im eminentesten Sinne antinomistische. Das zeigt uns nicht nur die Stellung, die sie überliefertermassen zu dem mosaischen Gesetz einnahmen, das lehren nicht nur die von ihnen zu Trägern ihrer »göttlichen Dynamis« gemachten alttestamentlichen, von dem »Gesetz« noch nicht gebundenen Helden, es wird uns dieses auch ausdrücklich bezeugt [29]). —

Die ältesten Berichte über die Ophiten [30]) lassen sich, wenn wir vorläufig von ihren kosmogenischen und theosophischen Speculationen absehen, kurz dahin zusammenfassen, dass diese Sekte die Schlange verehrte, weil dieselbe den Menschen die Erkenntnis des Guten und Bösen gebracht. Ihrer Macht habe auch Moses durch Aufrichtung einer ehernen Schlange in der Wüste gehuldigt. Die Schlange sei es gewesen, welche den Menschen die Erkenntnis des wahren und höchsten Gottes erschlossen. Sie sei eine göttliche Dynamis, die man anbeten müsse [31]), eine Incarnation der »göttlichen Sophia« [32]). —

Wir haben hier also die alexandrinische Dynamis-Lehre vor uns. Die Schlange ist die fleischgewordene Sophia. — Wir erinnern uns, dass die jüdisch-alexandrinische Schule, wie wir von Philo und seinen Vorgängern erfahren, die Sophia als die vorweltliche weltschöpferische Dynamis darstellte. Man stützte sich dabei auf die vielumworbene Stelle in den Sprüchen Salomo's, welche die Weisheit von sich rühmen lässt: »Gott schuf mich

---

28) Theodoret I, 14: *Σηθιανοὶ οὓς ὀφίανους ἢ ὀφίτας τινες ὀνομάζουσι . . . .*

29) Von den Kainiten heisst es: Blasphemant legem et deum, legis auctorem. Cf. August. haer. XVIII.

30) Irenaeus haer. I, 30; Pseudo-Tert. c. 6; Phiaster 1; Epiph. XXXVI.

31) Phil. 1: et velut aliquam dei virtutem esse eundem aestimant, atque eum adnuntiant adorandum.

32) Iren. I, 30 p. 15: Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.

als erstes seiner Werke und vor Aeonen hat er mich gegründet . . .« und machte die Sophia zur weltschöpferischen, in Gottes unmittelbarer Nähe thronenden Dynamis, welche in der Folge von dem Logos abgelöst würde [33]). —

Die Kainiten [34]) verherrlichten Kain als die göttliche Dynamis. In ihm sei sie am mächtigsten verkörpert gewesen [35]), und habe über die schwächere des Abel gesiegt und diesem den Untergang bereitet [36]). Die Kainiten gestatteten alle sinnlichen Ausschreitungen und fröhnten denselben, lehrend, man könne nicht erlöst werden, wenn man sie nicht alle durchlaufen habe. Es müsse Jedermann dahin streben, sich eine stärkere Dynamis, als es die inferiore weltschöpferische sei, zu wählen und sich von dieser letztern loszureissen. Die Kainiten schmähen das Gesetz, sowie den Gott, der es gegeben und leugnen die Auferstehung des Leibes [37]). —

Und diese Sekte sollte ihren Ursprung aus dem Christenthum genommen haben? Was an ihr wäre christlich? Denkt man sich die später unter dem Einflusse der christlichen Gnosis entstandenen Ansätze weg, so verrät Alles die alexandrinische Schule, deren äusserste Linke sie bildete.

Uebrigens finden wir diese Sekte schon bei Philo in sehr erkennbaren Umrissen markirt. Kain ist hier als die Verkörperung des »thörichten Dünkels« und der gnostischen »Aufgeblasenheit« aufgefasst, die alles als ihr Eigenthum in Anspruch nimmt. Schon der Name »Kain«, welches Wort Besitzthum bedeute, kennzeichne die ganze Richtung der Sippe [38]). Es gebe, so führt Philo auf einer andern Stelle aus, zwei einander entgegengesetzte, einander widerstreitende Anschauungen: die eine, die Alles dem eigenen Geiste, dem Führer alles Denkens, Empfindens und Regens, zuschreibe, die andere, welche Alles

---

33) Vrgl. unsere Schrift: zur Entstehgesch. des Christenth. S. 8—36.

34) Iren. I, 31, 2; Pseudo-Tert. 7; Phil. 2; Epiph. XXXVII, Theod. I, 15.

35) Augustin. c. 18: Cainani propterea sic appellati, quoniam Cain honorant, dicentes eum fortissimae esse virtutis.

36) Philaster. 2: et virtutem maiorem, quae erat in ipso Cain invaluisse ut suum interficeret fratrem.

37) Augustin. 18: *Blasphemant legem et deum legis auctorem* carnisque resurrectionem negant.

38) De cherub. I, 150 f.

von Gott ausgehen lasse. Die eine sei in Kain, die andere in Abel verkörpert[39]). — Kain habe mit seiner Herausforderung nichts anderes beabsichtigt, als seinen Bruder Abel zu einem Wortkampf zu locken und ihn durch wahrheitheuchelnde Sophismen zu vergewaltigen . . . . . Wenn nun die von Eigenliebe Erfüllten mit den Tugendfreunden den Wortkampf beginnen, so hören sie nicht eher auf, als bis sie dieselben unterworfen oder ganz vernichtet haben. Sie setzen dabei alle ihre Fähigkeiten ein, indem sie ihre Grundsätze folgendermassen entwickeln: Ist nicht der Körper die Behausung der Seele? Müssen wir nicht deshalb diese Behausung sorgfältig pflegen? Sind nicht die Augen, Ohren und die andern Sinne gleichsam die steten Begleiter und Freunde der Seele, und muss man nicht Bundesgenossen und Freunde wie sich selbst ehren? Hat die Natur etwa die Wollüste, Genüsse und alle Freuden des Lebens für die Todten oder die noch nicht Geborenen, oder hat sie nicht dieselben vielmehr für die Lebenden geschaffen? Weshalb sollen wir nicht nach Reichthum, Ansehen, Ehre, Macht und nach andern ähnlichen Dingen streben, durch welche man zu einem sichern und glücklichen Leben gelangt — Zeuge dafür ist ja das Leben dieser[40]) — denn die sogenannten Tugendfreunde sind fast alle ungeehrt, verachtet, elend, mangelleidend . . . . . Mit solchen geschickten Reden scheinen sie Jene zu besiegen, welche in sophistischen Künsten wenig geübt sind . . . . . Abel aber, der in seinem Geiste nur das Gute inne hatte, die Redekünste jedoch nicht gelernt hatte, hätte die Herausforderung Kains ablehnen müssen[41]). —

Noch wichtiger für unsere Zwecke ist die folgende Stelle: »Was ist die Ansicht der Gottlosen? sie geht dahin: der menschliche Geist sei das Mass aller Dinge, eine Ansicht, welche unter den alten Sophisten ein gewisser Protagoras, ein Sprössling von Kains Verkehrtheiten[42]) aufgestellt haben soll . . . . . Wie könnt ihr (Philosophen) euch unterfangen, erhabene Worte über Heiligkeit und Verehrung Gottes

39) De sacrif. I, 163.

40) *μάρτυς δὲ ὁ βίος τοῦτῶν.*

41) Quod det. pot. insid. solet I, 191, 197 ff.

42) De poster. 232: *τῆς Κάϊν ἀπονοίας ἔκγονον.*

zu sprechen und anzuhören, wenn ihr in euch selbst einen gottähnlichen Geist hattet[43]), der alles Gute und Böse den Sterblichen gemischt oder ungemischt zumisst? Und wenn irgend Jemand gegen euch den Vorwurf der Gottlosigkeit erhebt, dann vertheidigt ihr euch kühn mit den Worten: dass ihr hierzu durch die ausgezeichnete Leitung und Lehre Kains erzogen worden seid, welcher lehrte den nahen Urheber anstatt des entfernten ehren. Ihm müsse man, abgesehen von allen andern Gründen, schon deshalb folgen, da er unwiderleglich die Kraft seiner Lehre erwies, indem er den Verfechter der entgegengesetzten, den Abel, besiegte und mit diesem dessen Ansicht vernichtete[44]). —

Noch schlagender spricht die folgende Stelle, wo auf dem Wege der Allegorie nachgewiesen wird, »dass Kain beschlossen habe, sein Dogma wie eine Stadt fest zu gründen«, dafür dass Philo die antinomistische Sekte der Kainiten nicht nur gekannt, sondern auch bekämpft hat. Die merkwürdige Stelle, lautet:

»Da jede Stadt aus Häusern, Bewohnern und Gesetzen besteht, so sind ihm, nämlich dem Kain, die Häuser die beweisenden Gründe, mit denen er, wie von einer Mauer die Angriffe der Gegner abwehrt, Erfindungen anstatt Wahrheiten aussinnend. Die Bewohner sind Genossen des Frevels, der Gottlosigkeit, der Selbstliebe, des Dünkels und der verlogenen Ansichten, es sind Menschen, die sich weise dünken, ohne die wahre Weisheit zu kennen, dafür aber Dummheit, Unbildung, Unwissenheit und die andern engverwandten Seuchen zusammenhäufen[45]). Die Gesetze hier aber sind: Gesetzlosigkeit, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit, Zügellosigkeit, Frechheit, Verwegenheit, Unmässigkeit in den Lüsten und zahllose unna-

---

43) *εἰ δὲ ἔχετε παρ' ἑαυτοῖς τὸν ἀντίθεον νοῦν.*

44) ibid.: *κἂν ἆρα τις, γραφὴν ἀσεβείας ἐπενέγκῃ καθ' ὑμῶν, ἀπολογουμένοι θαῤῥεῖτε, φάσκοντες παρ' ὑφηγητῇ καὶ διδασκάλῳ πάνυ καλῶς πεπαιδεῦσθαι Κάϊν, ὃς τὸ πλησίον πρὸ τοῦ μακρὰν αἰτίου, παρῄνει τιμᾶν, ᾧ διά τε ἄλλα προσεκτέον, καὶ μάλισθ' ὅτι σαφέσιν ἔργοις τὴν τοῦ δόγματος ἰσχὺν ἐπεδείξατο· νικήσας τὴν τῆς ἀναντίας δόξης εἰσηγητὴν Ἄβελ, καὶ ἅμ' αὐτῷ τὴν δόξαν ἐκπόδων ἀνελών.*

45) Glaubt man hier nicht einen Irenäus oder Epiphanius gegen die ophitischen Sekten eifern zu hören?

türliche Begierden. Solche Gemeinwesen begründen gottlose Menschen in der Verderbtheit ihrer Seele, bis Gott im Zorn über ihre sophistischen Künste einen plötzlichen gewaltigen Sturz herbeiführt. Das wird erfolgen, selbst wenn sie eine Stadt und einen Thurm mit einer in den Himmel ragenden Spitze erbauen . . . . . .«[46]).

Wir finden hier also eine philosophirende Sekte gezeichnet, welche den sich selbst vergötternden Kain zum »Führer und Lehrer ihres Lebens sich erkoren«, eine Sekte, die, wie man heutzutage sagen würde, in Kain den »Uebermenschen« anbetete, dem sophistischen Grundsatz huldigend: »der menschliche Geist sei das Mass aller Dinge«. — Das Dogma dieser Secte basirte auf einem »sophistischen Lügengewebe«. Anstatt Gesetz hatte sie Gesetzesfeindlichkeit proclamirt. — Die in Abel personificirte Rechtgläubigkeit liess man hier durch die Ueberlegenheit der in Kain lebendigen höhern Dynamis bekämpft und vernichtet werden. Dem Körper, als der sterblichen Behausung der Seele, ward jeder sinnliche Genuss nicht nur gestattet, sondern sogar geboten. Genau der Kaianismus, wie er in der ältesten Häresiologie dargestellt ist.

Die hier gezeichneten Kainiten sind — was sich in der Folge noch klarer zeigen wird — zweifellos die Vorfahren jener Gnostiker, welche später auf christlichem Boden bekämpft werden. Bis auf ein Haar gleicht dasjenige, was Philo hier den Kainiten zum Vorwurf macht, dem, was Irenäus beispielsweise in dem folgenden gegen die Gnostiker vorbringt: »Diese unsinni-

---

46) De posterit. I, 235: *Ἐπειδὴ τοίνυν πᾶσα πόλις ἐξ οἰκοδομημάτων καὶ οἰκητόρων καὶ νόμων συνέστηκε· τὰ μὲν οἰκοδομήματά ἐστι αὐτῷ λόγοι οἱ ἀποδεικνύντες· οἷς καθάπερ ἀπὸ τείχους, πρὸς τὰς τῶν ἐναντίων ἀπομάχεται προσβολὰς πιθανὰς εὑρέσεις κατὰ τῆς ἀληθείας μυθοπλαστῶν· οἰκήτορος δὲ οἱ ἀσεβείας ἀθεότητος, φιλαυτίας, μεγαλαυχίος, ψευδοῦς, δόξης ἑταῖροι, δοκησίσοφοι, τὸ πρὸς ἀλήθειαν σοφὸν οὐκ εἰδότες, ἄγνοιαν καὶ ἀπαιδευσίαν καὶ ἀμαθίαν, καὶ τὰς ἄλλας ἀδελφὰς καὶ συγγενεῖς κῆρας συγκεκροτηκότες· νόμοι δὲ ἀνομίαι, ἀδικίαι, τὸ ἄνισον, τὸ ἀκόλαστον, θρασύτης, ἀπόνοια, αὐθάδεια, ἡδονῶν ἀμετρίαι, τῶν περὶ φύσεως ἄλεκτοι ἐπιθυμίαι. Τοιαύτης πόλεως ἕκαστος τῶν ἀσεβῶν ἐξ ἑαυτοῦ τῇ παναθλίᾳ ψυχῇ, δημιουργὸς εὑρίσκεται· μέχρις ἂν ὁ θεὸς βουληθεὶς ταῖς σοφιστικαῖς αὐτῶν τέχναις, ἀθρόαν καὶ μεγάλην ἐγράσηται σύγχυσιν. Τοῦτο δ' ἔσται, ὅταν μὴ μόνον πόλιν καὶ πύργον οἰκοδομῶσιν, οὗ ἡ κεφαλὴ εἰς οὐρανὸν ἀφίξεται . . . .*

gen Menschen«, sagt Irenäus, »wollen über den Demiurgen hinaufsteigen, indem sie sich für besser halten als jenen Gott, der Himmel und Erde und die Meere und alles, was darin ist, gemacht hat, in ihrer Unverschämtheit, „geistig“ sein zu wollen, während sie doch wegen ihrer grossen Gottlosigkeit fleischlich sind. Denjenigen aber, „der die Winde zu seinen Boten macht, der sich in Licht hüllt wie in ein Gewand“ [47]), der gleichsam „in der Hand den Erdkreis hält, dessen Bewohner ihm wie Heuschrecken geachtet sind“ [48]), den Schöpfer alles Seins, diesen erklären sie für psychisch! Das beweist zweifellos und wahrhaftig ihren Wahnwitz, da sie, wie vom Donner betäubt, noch über die Giganten der Mythen hinaus ihre Gedanken gegen Gott erheben, aufgebläht von eitler Anmassung und haltlosem Ruhm, so dass die Niesswurz der ganzen Erde zu ihrer Reinigung nicht ausreicht, um ihren so grenzenlosen Unsinn evomiren zu können. — Wer nämlich besser ist, das muss sich aus den Werken zeigen. Wodurch aber erweisen sie sich dem Demiurgos überlegen? . . . Und diese werden von vielen Thoren angestaunt, als ob von ihnen noch mehr als die Wahrheit selbst zu lernen sei . . . .« [49]).

Spricht nicht Philo genau so von den Kainiten? —

Diese ophitischen Sekten waren, wie wir bei Philo und später bei den Kirchenlehrern lesen, wegen ihrer berückenden Redekünste sehr gefährlich, und sie schienen schon in der vor-

---

47) Ps. 103, 5, 2.

48) Jesaia 11, 12, 22.

49) Iren. II, 30, 1, 2: Et his sic se habentibus super Demiurgum se ascendere dicunt insensati: et secundum hoc quod se meliores pronuntiant illo Deo, qui coelos, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt fecit, et ornavit, et *semet quidem spiritales* esse volunt inhonorate, cum sint carnales propter tantam suam impietatem; qui autem fecit angelos suos *spiritus*, et induitur lumine quemadmodum pallium, et velut in manu tenet gyrum terrae, apud quem inhabitantes eam velut locustae sunt deputati, et universae spiritalis substantiae Demiurgum et Deum *animalem* esse dicentes: indubitate et vere suam ostendunt insaniam et velut vere de tonitruo percussi super eos qui fabulis referuntur Gigantes, extollentes sententias adversus Deum, praesumptione vana, et instabili gloria tumidi, quibus universae terrae elleborum non sufficit ad expurgationem, uti evomant tantam suam stultitiam . . . . . ad *quos stupescunt multi insensatorum*, quasi plus aliquid ipsa veritate ab eis possent discere?

christlichen Zeit grosse Verwirrung angerichtet zu haben. »Denn sie giengen — wie Philo mit Nachdruck in der vorhin citirten Stelle hinzufügt — in ihrem verruchten Frevel soweit, dass sie nicht allein durch eigene Bemühungen Städte — will sagen, Lehrmeinungen — hervorriefen, sondern auch die frommgläubige Menge Israel's bezwangen, indem sie ihr Führer und Lehrer in den bösen Werken aufdrängten«[50]).

Darum warnt denn auch Philo alle Tugendhaften, welche auf dem Gebiete der Sophistik nicht einheimisch, sich mit ihnen in Disputationen einzulassen: es sei nur dann von Nutzen, ihnen entgegenzutreten, wenn man sattelfest in jeder Art der Rede. Dann werde man nicht wegen Unkenntnis der Ringkünste — wie dies bei dem frommen Abel der Fall war — ermüden, sondern, fest und unerschütterlich standhaltend, mit Leichtigkeit den künstlichen Umschlingungen dieser Sophisten entrinnen. Habe man sie einmal gründlich gefasst, dann werden sie als Schattenkämpfer und nicht als ernste Gegner befunden. Denn solange sie nur einzelne Bewegungen machen, finden sie Beifall, kommt es aber zum ernsten Kampf, dann werden sie zu Schanden[51]).

Wir kommen nun zu der Sekte der Sethoiten[52]). Von diesen wird berichtet, dass sie die Hauptirrthümer der Ophiten und Kainiten theilten. Alles sei von den Engeln und nicht von der obern Dynamis geschaffen worden. Die oberste Kraft, welche sie Mutter nennen, habe obgesiegt und nach dem Tode Abel's den Seth hervorbringen lassen, dem sie jenen himmlischen Funken mitgegeben, durch welchen die Kräfte der Engel, der Weltschöpfer, gebrochen wurde[53]). Manche Sethianer halten Seth für den Messias selbst[54]). —

---

50) De posterit. I, 235: *Τοσοῦτον δι' ἀρετῆς ἀσεβείας ἐπιβεβήκασι ὥς οὐ μόνον δι' ἑαυτῶν ἐγείρειν τὰς τοιαύτας πόλεις ἀξιοῦσι ἀλλὰ καὶ φιλάρετον πληθὺν Ἰσραὴλ ἀναγκάζουσι, ἐπιστατὰς καὶ διδασκάλους κακῶν ἔργων ἐπ' αὐτῆς χειροτονήσαντος.*

51) Quod det. pot. insid. sol. I, 198 ff.

52) Cf. Epiph. XXXIX; Pseudo-Tert. 8; Philaster. 3.

53) Philaster. 3: Quod providens, inquiunt, mater, quia occisus est Abel justus, cogitavit ut pareret justum Seth in quem et collocavit *magnae virtutis spiritum*, ut possent detrui virtutes inimicae.

54) ibid: Quidam autem ex eis non solum genus de eo deducere, sed *etiam ipsum Christum esse asserunt atque opinantur.*

Wir wagen somit die bestimmte Behauptung, dass die hier besprochenen Sekten der Ophiten, Kainiten und Sethoiten der vorchristlichen jüdischen Diaspora angehörten. Ihre Anhänger recrutirten sich aus den Radicalen, die wir bei Philo kennen gelernt haben, zu welchen sich, wie wir wol annehmen dürfen, da die Synagogen der Diaspora überall zahlreiche »Judengenossen« aus den griechischen Heiden zu ihren Anhängern zählten, auch philosophirende Heiden schlugen, welche Philo zu »Nachbetern der verkehrten Theorien Kain's« stempelte.

Würde man, was unbegreiflicher Weise bisher noch nicht geschehen, Untersuchungen über das Mass des Einflusses anstellen, welchen diese Proselyten, deren viele aus den verschiedenen philosophischen Schulen herüberkamen, auf die religiöse Entwicklung des Judenthums der Diaspora, ausgeübt haben, man würde zu andern als zu den bisher über die Bildung des Christenthums gewonnenen Resultaten gelangen. Vor allem aber würden dadurch die noch heute nicht genügend erforschten viel verschlungenen Pfade, welche das Judenthum in der griechischen Welt gewandelt, erhellt werden, ohne dass dabei die grosse Bedeutung des Christenthums, welches ja als reifste Frucht aus dieser Entwicklung hervorgegangen, verringert würde. — Hat doch selbst der Talmud in seiner dunklen Ahnung die grosse Wichtigkeit der Verschmelzung des japhetitischen mit dem semitischen Geiste als Ideal der Zukunft gepriesen!

Gewiss traten vor und nach der Geburt dieses Kindes, welches von so verschiedenartig veranlagten, nur durch den Zwang der Verhältnisse zusammengeführten Eltern gezeugt wurde, mannigfache krankhafte, zeitweise sehr bedrohliche Erscheinungen zutage; aber im Grunde waren beide Eltern von Haus aus gesund. Und darauf kommt schliesslich alles an. —

Die zahllosen jüdischen Sekten, aus welchen das Christenthum sich hervorrang, und welche es wie sein Schatten auf seinem welterobernden Gang begleiteten, zeigten doch nur, wie frisch das religiöse Leben in der jüdischen Diaspora pulsirte. — Zu den erwähnten Auswüchsen zählten in erster Linie die Sekten der Ophiten, Kainiten und Sethoiten. Diese schafften selbst als »verneinende Geister, die stets das Böse wollen«, stets das Gute, indem sie, obgleich hüben und drüben: vom rechtgläubigen Judenthum, wie später vom rechtgläubigen Christen-

thum schroff abgewiesen, dennoch beide vorwärts drängten und vor tödtender Stagnation bewahrten.

Die Ueberlieferung von einem vorchristlichen Ursprung der ophitischen Sekten klang übrigens selbst in der Kirche noch lange Zeit nach. Philaster zählt die Ophiten, Kainiten und Sethoiten zu den Sekten, »welche vor der Ankunft Jesu« im Judenthum blühten, und die sogenannten Philosophumena eröffnen den Reigen der Gnostiker mit vollem Recht mit den Ophiten. — Origenes verwahrt sich mit aller Entschiedenheit wiederholt dagegen, dass die Ophiten, Kainiten und ähnliche Sekten dem Christenthum zugezählt werden. So sagt er einmal: »Celsus dürfte von einigen Sekten gehört haben, die mit uns nicht einmal den Namen Jesu gemein haben. Er hat vielleicht von den sogenannten Ophiten, Kainiten und ähnlichen Sekten gehört, die sich gänzlich von Jesu losgesagt haben«[55]). — Auf einer andern Stelle begegnet er dem Vorwurf des Celsus, »dass die Christen den Schöpfer verwünschen, weil er die Schlange, welche den ersten Menschen die Erkenntnis des Guten und Bösen gebracht, verflucht habe«, in folgender Weise: »Celsus hätte doch wissen sollen, dass diejenigen, welche zur Schlange halten, da sie den ersten Menschen einen guten Rath ertheilt habe, und die Titanen und Giganten in der Fabel übertroffen und deshalb Ophiten genannt werden, soweit davon entfernt sind, Christen zu sein, dass sie gegen Jesus so gehässige Beschuldigungen vorbringen, wie Celsus selbst, und dass keiner in ihre Gemeinschaft aufgenommen wird, der nicht zuvor Verwünschungen wider Jesus ausgesprochen hat. Man beachte, wie unvernünftig Celsus seine Sache gemacht hat, da er in seiner Schrift gegen die Christen Leute für Christen ausgab, die nicht einmal den Namen Jesu hören wollen, nicht einmal zugeben wollen, dass er ein weiser, tugendhafter Mann war. Kann es etwas Verkehrteres und Wahnsinnigeres geben nicht blos als diese Leute, welche die Schlange als die Quelle und Vermittlerin des Guten betrachten und sich nach ihr benennen, sondern auch als den Celsus selbst, der da glaubt, die gegen die Ophiten vorgebrachten Beschuldigungen liessen sich auch gegen die Christen erheben? Jener griechische Philosoph, der

55) Orig. c. Celsum III, 13.

ein Leben der Armut führte, der durch sein eigenes Beispiel zeigen wollte, dass man auch ohne jeden Besitz glücklich sein könne, nannte sich selbst einen Cyniker. Diese Gottlosen aber handeln, als wären sie nicht Menschen, deren Feind die Schlange ist, sondern Schlangen, und rühmen sich, dass sie von der Schlange, von jenem Thiere, welches die Menschen als ihren Todfeind fürchten, vor dem sie den tiefsten Abscheu haben, ihren Namen Ophiten herleiten« [56]).

Diese drei genannten Sekten haben also keineswegs ihren Ausgang aus dem Christenthum genommen. Dieses stünde für uns auch dann fest, wenn wir keinerlei kirchliche Bestätigung hierüber hätten. Schon der Umstand, dass sie die Verkörperung ihrer Dynamis im Alten und nicht im Neuen Testament suchten und fanden, sollte auf ihren jüdischen Ursprung hinweisen. Sicherlich sind sie aber Kinder der jüdischen Diaspora und zwar der allegorischen Schule Alexandria's, deren radicalsten Flügel sie bildeten. Sie standen im schroffen Gegensatz zu den Conservativen dieser Schule. Hie der gesetzesfeindliche Kain, hie der rechtgläubige Abel! Während die allegorisirenden Conservativen das Gesetz, obgleich sie es allegorisch vollständig aufgelöst hatten, dennoch beobachtet wissen wollten — allerdings hauptsächlich aus Rücksicht für die ausgezeichneten, altehrwürdigen Männer, die es eingesetzt, und für die wortgläubige Menge, wie Philo selbst zugesteht — hatten die Radicalen das an allen Enden und Ecken durchlöcherte und schliesslich vollständig zerfaserte Gesetz endlich ganz über den Haufen geworfen. — Dabei war man aber sehr methodisch vorgegangen: das Gesetz wurde mit den von dem Gesetz selbst dargebotenen Waffen zertrümmert. Die »göttliche Dynamis«, welche dieses Vernichtungswerk mit autoritativer Machtvollkommenheit vollziehen sollte, wurde aus dem Alten Testament geholt: die Schlange, welche den Menschen die Gnosis gebracht, Kain, Seth und ähnliche biblische Gestalten, welche von keinem Gesetz noch gebunden waren. Man hielt aber auch dann noch unerschütterlich fest an diesen alttestamentlichen Idolen, als man schon mit dem Christenthum in Fühlung getreten — ein weiterer Beweis dafür, dass diese Sekten aus dem Christenthum nicht hervorgegangen sein konnten.

56) ibid. VI, 28.

Gehen wir nun zu den Melchisedekianern über. Diese Sekte ist nach unserer Ueberzeugung ebenfalls vorchristlichen Ursprungs, und nach allem, was wir aus den auf uns nochgekommenen Berichten von ihr wissen, ist sie unmittelbar an die Sethoiten anzureihen [57]). —

Hören wir nun, was über diese Sekte überliefert wird:

»Die Melchisedekianer« — so heisst es in den bezüglichen Quellen der Kirchenlehrer [58]) — die einzigen, die auf uns gekommen — »halten diesen Melchisedek, von welchem die Schrift spricht, für eine grosse Dynamis. Sie versetzen ihn in unnahbare Höhen und behaupten, dass er nicht blos eine Dynamis sei, sondern auch höher stehe als der Messias . . . . . Er sei ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie . . . . . der eigentliche Mittler zwischen Gott und Menschen, durch dessen Vermittlung allein man Vergebung bei Gott erlangen könne, und dies aus dem Grunde, weil er „der Fürst der Gerechtigkeit« [59]), darum sei er auch von Gott eingesetzt worden im Himmel als ein pneumatisches Wesen und als Sohn Gottes« [60]). —

Soweit im Wesentlichen das Glaubensbekenntnis der Melchisedekianer. Nun möchten wir fragen, was eigentlich zu der Annahme berechtigt, dass dieses Glaubensbekenntnis erst aus dem Christenthum geflossen. Nichts verräth hier einen neutestamentlichen, aber Alles einen alttestamentlichen Ursprung, alles weist auf die alexandrinische Schulung hin.

Wie die Ophiten den Ophis, die Kainiten den Kain, die Sethoiten den Seth, genau so machten die Melchisedekianer die im Alten Testament unvermittelt wie aus einer Versenkung emportauchende mystische Gestalt des Melchisedek zur Trägerin ihrer »göttlichen Dynamis«, um die Schranken des das Dia-

---

57) Im Vorbeigehen sei hier angemerkt, dass Paul. haer. 12, 13, 14, 15 Ophiten, Kainiten, Sethoiten und Melchisedekianer, dass ferner Isidor. haer. 15, 16, 17 und Honorius August. haer. 30, 31, 32 die Kainiten, Sethoiten und Melchisedekianer, als zu derselben Gruppe gehörig, unmittelbar hinter einander aufführen.

58) Epiph. LV c. 1—9; Pseud. Tert. 48; Theodor. II, 6; August. 34; Philast. 52, 148.

59) Epiph. c. 8: *ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης.*

60) Epiph. ibid.: *ἐπ' αὐτῷ τούτῳ κατασταθεὶς ὑπὸ θεοῦ ἐν οὐρανῷ πνευματικός τις ὢν καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος.*

spora-Judenthum in seiner Entfaltung behindernden Gesetzes überspringen zu können. Ihre »grosse Dynamis« Melchisedek wusste von keiner Beschneidung, von keinem »Gesetz«, warum sollten seine Anbeter dazu verpflichtet sein, zumal sie den Geist des ganzen Ceremonialgesetzes philosophisch ergründet hatten?

Allerdings, als die Zeit kam, wo sich die Melchisedekianer mit dem spätern sogenannten Paulinischen Christenthum, mit welchem sie sich bezüglich der Auffassung des »Gesetzes« eins fühlten, auseinander setzen mussten, machten sie demselben gewisse Zugeständnisse, ohne jedoch dabei ihrer eigenen »grossen Dynamis« auch nur das Geringste zu vergeben. Melchisedek blieb nach wie vor die »grosse Dynamis« *κατ' ἐξοχήν* — Jesus wurde ihm untergeordnet. — Aehnlich wie die Sethoiten schliesslich dem Christenthum concedirten, dass Jesus von dem Geschlecht Seth's abstamme, nicht aber nach dem natürlichen Lauf, sondern auf wunderbare Weise — Jesus sei eben Seth gewesen, den die Mutter von oben geschickt habe[61]); haben die Melchisedekianer bei unentwegtem Festhalten an Melchisedek als der »grossen Dynamis«, zum Christenthum eine Brücke zu schlagen sich bemüht. Jesus, so lehrten sie, sei allerdings einer Sendung gewürdigt worden, aber nur »in der Ordnung Melchisedek's«, demgemäss unter diesen und in Abhängigkeit von ihm gestellt worden. Für diese Unterordnung Jesu unter Melchisedek holte man die Beweise ebenfalls aus dem Alten Testament: es heisse ja ausdrücklich bei dem Psalmisten von dem Messias: »du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's, was genügend die inferiore Stellung Jesu dem Melchisedek gegenüber kennzeichne. Jesus sei also nach der Ordnung Melchisedek's berufen worden, und sei ihm die Mission zugefallen, die Menschen aus den vielen Verirrungen heraus auf den einen von Melchisedek vorgezeichneten Weg der Gnosis zu führen[62]).

61) Epiph. XXXIX, 4: *ἀπὸ δὲ Σὴθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν, αὐτὸς Ἰησοῦς οὐχὶ κατὰ γένη ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὡς ἐστιν ὁ Σὴθ ὁ τότε, καὶ Χριστὸς νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος.* Cf. Philaster. 3: De Seth autem ipso Christum dominum genus deducere aiunt. Quidam autem ex eis non solum genus deducere, sed etiam ipsum Christum esse asserunt atque opinantur.

62) Epiph. LV, c. 8: *καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ* (sc. *Μελχισεδέκ*) *προσφέρειν*

Nicht unwichtig für unsere Untersuchung ist eine von einem alten Kirchenschriftsteller überlieferte melchisedekianische Auffassung der Berufung Jesu nach der Ordnung Melchisedeks. Sie lautet: Jesus stehe tiefer als Melchisedek, da ja von ihm gesagt würde: »du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's«. Während Jesu die Aufgabe zugefallen sei, als Mittler und Fürsprecher für die Menschen zu fungiren, sei Melchisedek als eine höhere Dynamis zum Mittler für die Engel und himmlischen Kräfte berufen. Er stehe auch sonst um so höher über Jesu, als er ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie, kurz ohne Anfang und ohne Ende sei[63]). —

Diese Auffassung, nach welcher Melchisedek zum Mittler und Fürsprecher für die Engel und himmlischen Kräfte berufen, erklärt uns die sonst schwer verständlichen Worte des Hebräerbriefs: »Jesus nehme sich nirgends der Engel an, sondern nehme an sich den Samen Abraham's«[64]). Doch bevor wir zu dem Hebräerbrief übergehen, der uns den Melchisedek-Cultus in seiner Blüte zeigt und uns verrät, dass diese alttestamentliche Gestalt Melchisedek's schon seit ältern Zeiten ein »schwer verständliches Mysterium« bildete[65]), wollen wir noch ein wenig Umschau in der alexandrinischen Schule halten, ob sich nicht dort Anklänge an einen solchen Cultus finden, um auch nach dieser Richtung hin unsere Behauptung, dass der Melchisedekianismus ebenso wie der Ophianismus, Kainismus und Sethianismus Producte der vorchristlichen jüdischen Diaspora seien, zu stützen. Und in der That finden wir bei

---

φασὶν ἵνα δι' αὐτοῦ προσενέχθῃ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν. Καὶ Χριστὸς μέν φασιν ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ἐπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν.

63) Pseudo-Tert. 48: sed hunc (sc. Jesum) inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech, praecipuae graciae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro *coelestibus angelis* atque virtutibus. Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* sit, cuius neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit.

64) Hebr. 2, 16.

65) ibid. 5, 11.

Philo — und darauf wurde schon von andern Seiten hingewiesen — Melchisedek nicht nur verhimmelt, sondern selbst mit dem Logos identificirt. Die betreffende Stelle ist zu wichtig, als dass wir sie nicht vollinhaltlich hiehersetzen sollten. Sie lautet:

»Wenn Jemand nach der Ursache der Weltschöpfung fragt, so kann man ihm mit vollem Recht antworten, dass sie in der Güte und Gnade Gottes gelegen sei, welche er dem menschlichen Geschlechte zutheil werden liess. Denn Alles in der Welt und die Welt selbst sind ein Geschenk, eine Gunst, eine Gnade Gottes. Ebenso machte Gott den Melchisedek, den König von Salem, das heisst des Friedens — denn Salem heisst Frieden —, zu seinem Priester, ohne dass vorher seine Tugenden gepriesen worden wären, sondern weil er ihn zuerst zu einem Fürsten des Friedens und ihn so des Priesteramts würdig gemacht hatte. Melchisedek wird nämlich König genannt, im Gegensatz zum Tyrannen, da jener durch Gesetze, dieser nach Willkür herrscht. Der tyrannische Geist legt der Seele und dem Körper gewaltsame, schädliche und Kummer bereitende Gesetze auf und zwingt sie zur Sinneslust. Der König aber herrscht zunächst nicht, sondern überzeugt. Seine Anweisungen sind derart, dass die Seele durch sie wie ein Schiff durch günstigen Wind zur Tugend geleitet wird: dieser König ist der wahre Logos. Der Tyrann muss also Fürst des Krieges, der König aber Fürst des Friedens — Salem's — genannt werden. Er muss der Seele Speise der Freude und Wonne gewähren, denn es heisst von ihm: „er habe Wein und Brod dargebracht“, Gaben, welche die Ammoniter und Moabiter dem Propheten abschlugen, weshalb sie auch aus der Gemeinde Gottes ausgeschlossen sind. Denn Ammoniter (die Söhne der Sinnlichkeit) und Moabiter (die Söhne des Geistes), sind Symbole jener Menschen, welche Alles aus dem Sinne oder dem Geiste erklären wollen und Gott für nichts achten, darum sagt Moses von ihnen: sie dürfen nicht in die Gemeinde Gottes aufgenommen werden, weil sie uns nicht Brod und Wasser entgegenbrachten, als wir aus Aegypten kamen. — Melchisedek aber möge statt des Wassers Wein darbringen und die Seelen tränken und kräftigen, damit sie von jener Trunkenheit ergriffen werden,

die verständiger ist als alle Verständigkeit: denn er ist der Priester-Logos, dessen Erbtheil der Seiende ist, über welchen er hohe und erhabene Ansichten hegt. Darum heisst er auch Priester des höchsten Gottes. Nicht als ob es etwa noch einen andern nicht höchsten Gott gebe, denn da Gott Einer, so ist er im Himmel oben und auf der Erde unten, und keiner ausser ihm; sondern weil es nicht eine niedrige und armselige, wol aber eine sehr hohe und erhabene Sache ist, über Gott nachzudenken, so erhält Melchisedek den Namen „Priester des höchsten Gottes“« [66]). —

Wir finden hier also, wie bei den Melchisedekianern, schon um den Namen und um die Person des Melchisedek ein ganzes Mysterium gewoben. Melchisedek ist hier der Priester von Gottes Gnade, ohne diese wäre ihm das Priestertum nicht zutheil geworden. Aber obwol er ihn als Symbol des wahren Logos auffasst, vermeidet es Philo dennoch streng, diesen Priester Logos als zweiten Gott neben dem »höchsten Gott« erscheinen zu lassen; »giebt es doch nur einen Gott, der im Himmel oben und auf der Erde unten und keinen ausser ihm«. —

Es fehlt ausserdem auch hier nicht an nicht misszuverstehenden Seitenhieben gegen die extremen antinomistischen Parteien. Da sind einmal die Ammoniten, welche die göttlichen Wege verlassen, um die Wege der Sinnlichkeit zu wandeln, zum andernmal die Moabiten, die »Söhne des Geistes«, welche alles geistig zu fassen und Gott zu überfliegen suchen, und deshalb aus der Gemeinde Gottes ausgeschlossen sind. Also die leibhaften Schismatiker, wie wir sie ähnlich bereits bei Philo gezeichnet gesehen. Zwischen diesen beiden extremen Parteien, »die Söhne der Sinnlichkeit und die Söhne des Geistes«, wird bei Philo der Logos Melchisedek als das erhabene Vorbild der Rechtgläubigkeit, in welchem Sinnliches und Göttliches harmonisch vertheilt, hingestellt. Melchisedek ist hier die Verkörperung der richtigen Gotteserkenntnis und der richtigen Gottesverehrung. — Und wie lautet denn das Glaubensbekenntnis des gemässigten jüdischen Alexandrinismus? Nun, wir kennen es bereits. Philo, der vornehmste

66) Leg. alleg. I, 102: . . . . . *ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος.*

Vertreter dieser Richtung hat es uns bereits verraten: man mag, so lehrt und mahnt er, noch soweit in der allegorischen Auslegung des Gesetzes fortgeschritten sein, dessen tiefern Sinn noch so klar erfasst haben; es berechtigt diese Gnosis noch keineswegs dazu, sich nur an den erforschten Sinn zu halten und den Wortsinn und die vorgeschriebenen religiösen Gebräuche zu verwerfen: »man muss eben den Wortsinn für den Leib, den geheimen Sinn für die Seele ansehen. Wie man aber für den Leib, als die Behausung der Seele, Sorge trägt, so muss man auch den Wortsinn des Gesetzes hegen«.

Und nun noch einen kleinen Schritt, und wir sind bei dem alexandrinischen Verfasser des dem Melchisedekianismus nahe stehenden Hebräerbriefs angelangt, welcher dieses Bild genau im Geiste der alexandrinischen Schule in folgender Weise variirt: »Das Gesetz hat den Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst« [67]). —

Schon von dem Verfasser des Hebräerbriefs erfahren wir, dass das Mysterium Melchisedek, wie es in den Kreisen der Melchisedekianer gelehrt wurde, nicht erst heute oder gestern entstanden. Er wirft nämlich seinen »Hebräern« vor: es werde mit ihnen, die sie längst hätten Meister sein sollen, der Unterricht — über die Berufung nach der Ordnung Melchisedek's — von vorn angefangen werden müssen. Bezugnehmend auf das Wort des Psalmisten: »genannt von Gott ein Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's« sagt er wörtlich: »Davon hätten wir wol viel zu reden; aber es ist schwer, weil ihr so unvernünftig seid. Und die ihr solltet längst Meister sein [68]), bedürfet ihr wiederum, dass man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre und man euch Milch gebe, und nicht starke Speise. Denn wem man noch Milch geben muss, der ist unerfahren in dem Worte der Gerechtigkeit [69]); denn er ist ein junges Kind. Den Vollkommenen aber gehört starke Speise, die durch

---

67) Hebr. 10, 1: *Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων.*

68) Hebr. 5, 12: *καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον . . . .*

69) *ἄπειρος λογου δικαιοσύνης.*

Gewohnheit haben geübte Sinne zum Unterschied des Guten und Bösen «[70]).

Daraus geht doch wol klar hervor, dass der Melchisedek-Cultus, worüber der Verfasser des Hebräerbriefs viel zu reden hätte und als dessen Inhalt er das Mysterium von dem »Wort der Gerechtigkeit«, welches an den Namen Melchisedek sich knüpft, bezeichnet, schon vor der Abfassung des Hebräerbriefs in Blüte stand, dass sonach seine Entstehung in die vorchristliche Zeit fällt. Und als ob der Verfasser dieses Briefs keinen Zweifel über die nahe Verwandtschaft seines Melchisedek-Mysteriums mit jenem der Melchisedekianer hätte aufkommen lassen wollen, kommt er nach längern abschweifenden Erklärungen und Vermahnungen abermals auf Melchisedek zurück und verbreitet sich über die demselben von Gott überwiesene Mission in folgender überaus bezeichnender Weise:

»Dieser Melchisedek aber war ein König zu Salem, ein Priester Gottes, des allerhöchsten, der Abraham entgegengieng, da er von der Könige Schlacht wiederkam, und segnete ihn, welchem auch Abraham gab den Zehnten aller Güter. Aufs erste wird er verdolmetscht ein König der Gerechtigkeit, darnach ist er auch ein König zu Salem, das ist ein König des Friedens[71]). Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, und hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens . . . .« [72]).

Aus jedem dieser Worte spricht der Melchisedekianismus, und man muss wahrlich staunen über die rückhaltslose Anpreisung des melchisedekianischen Evangeliums und sich fragen, welchen Platz der Verfasser des Hebräerbriefs nunmehr Jesu wird anweiseu können, wenn nicht den ihm von der Gnade der Melchisedekianer eingeräumten, nämlich: »nach der Ordnung Melchisedek's« tiefer unter diesem und nahe den Menschen. — Allein in diesem entscheidenden Moment, wo eine Rückkehr zu Jesu schier unmöglich scheint, da dieser ja durch Melchisedek überflüssig geworden — wird eine überraschende Schwenkung vollzogen, und zwar mit den kurzen Worten: »Melchisedek ist aber verglichen dem Sohne Gottes und

70) Hebr. 5, 10—14.

71) *πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλὴμ ὅ ἐστι βασιλεὺς εἰρηνῆς.*

72) Hebr. 7, 1—3.

bleibt Priester in Ewigkeit« [73]). — Hienach wird Melchisedek zu einem einfachen Gleichnis herabgedrückt. So gross er auch sein mag, er ist doch nichts weiter als ein Schatten des wahren Christus, des ungleich grössern, der nach ihm im Sinne der Verheissung des Psalmisten kommen soll und nun in der Person Jesu gekommen sei.

Mit dieser Schwenkung hat der Verfasser des Hebräerbriefs sein Christenthum vollständig gedeckt, hat er die göttliche Dynamis des Neuen Testaments hoch über jene des Alten Testaments gestellt und kann nun unangefochten mit der Anpreisung Melchisedek's fortfahren, was in folgender sehr belehrender Weise geschieht:

»Schauet aber, wie gross ist der, dem auch Abraham, der Patriarch, den Zehnten gibt von der eroberten Beute. Zwar die Kinder Levi's, da sie das Priesterthum empfangen, haben sie ein Gebot, den Zehnten vom Volk, das ist von ihren Brüdern, zu nehmen, nach dem Gesetz, wiewohl auch dieselben aus den Lenden Abram's gekommen sind. Aber der, dess Geschlecht nicht genannt wird unter ihnen, der nahm den Zehnten von Abraham und segnete den, der die Verheissung hatte. Nun ist es ohne alles Widersprechen also, dass der Geringere von dem Bessern gesegnet wird. Und hier nehmen den Zehnten die sterbenden Menschen; aber dort wird bezeugt, dass er lebe. Und dass ich also sage, es ist auch Levi, der den Zehnten nimmt, verzehntet durch Abraham. Denn er war ja noch in den Lenden des Vaters, da ihm Melchisedek entgegengieng. Ist nun die Vollkommenheit durch das levitische Priesterthum geschehen — denn unter demselben hat das Volk das Gesetz empfangen — was ist dann wieder not zu sagen, dass ein anderer Priester aufkommen soll, nach der Ordnung Melchisedek's und nicht nach der Ordnung Aarons?« [74]).

Hiemit ist der Verfasser unseres Briefs abermals an einem entscheidenden Punkt angelangt, und nun erst bei Beantwortung dieser Frage enthüllt er uns das grosse Geheimnis, welches dieser überirdische Melchisedek in sich birgt: die Abrogirung des alten und das Aufkommen eines neuen,

---

73) Hebr. 7, 3: *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* —
74) Hebr. 7, 3—12.

ungleich besseren Gesetzes, das Verschwinden des »verjährten, seinem Ende nahen Gesetzes«[75]), welches nur »der Schatten von den wahren Gütern, nicht aber das Wesen dieser Güter selbst ist«[76]). — Lassen wir den Verfasser des Hebräerbriefs selbst sprechen: »Denn wo das Priesterthum verändert wird, da muss auch das Gesetz verändert werden. Denn von dem solches gesagt ist, der ist aus einem andern Geschlecht, aus welchem nie keiner des Altars gepflegt hat . . . . . Und es ist noch klärlicher, so nach der Weise Melchisedek's ein anderer Priester aufkommt, welcher nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebotes gemacht ist, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens. Denn er bezeugt: Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedek's. Denn damit wird das vorige Gesetz aufgehoben, darum dass es zu schwach und nichts nütze war — denn das Gesetz konnte nichts vollkommen machen — und wird eingeführt eine bessere Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen. Und dazu, das viel ist, nicht ohne Eid. Denn jene sind ohne Eid Priester geworden; dieser aber mit dem Eide, durch den, der zu ihm spricht: der Herr hat geschworen und wird ihm nicht gereuen, du bist ein Priester in Ewigkeit, nach der Ordnung Melchisedek's. Also gar viel eines bessern Testaments Ausrichter ist Jesus geworden«[77]). —

Alle diese Ausführungen laufen, wie man sieht, auf die Feststellung des Dogmas hinaus: Das Gesetz hat gemäss der Berufung Melchisedek's aufgehört.

Diese Enthüllung ist für uns von ganz ausserordentlicher Wichtigkeit, weil sie ja gleichzeitig die Stellung der melchisedekianischen Sekte zum »Gesetz« beleuchtet und uns — was wir ja schon längst wissen — autoritativ bestätigt, das dem Melchisedek-Cultus antinomistische Tendenzen zu Grunde lagen. Denn der Verfasser unserer Epistel hat ja diese Auffassung von der antinomistischen Mission Melchisedek's nicht erst im Christenthum geoffenbart bekommen, ebensowenig wie er seine mit so gewandter Meisterschaft gehandhabte alexandrinische Auslegungsmethode erst im Christenthum gelernt; er hat vielmehr

75) Hebr. 8, 13.
76) Hebr. 10, 1.
77) Hebr. 7, 12—23.

beides dahin mitgebracht. — So hat sich der Verfasser des Barnabasbriefs seine kunstvoll verschlungenen allegorischen Auslegungen, mit deren Hilfe er das mosaische Gesetz als ein fleischliches zu zertrümmern suchte, nicht erst aus dem Christenthum geholt, er hat sie vielmehr von den Radicalen der jüdischen Diaspora gelernt und ins Christenthum hineingetragen. — Dasselbe gilt von dem in der griechischen Welt missionirend umherziehenden alexandrinischen Juden Apollos, dem spätern Mitarbeiter des Apostel Paulus, welcher, »ein beredter Mann und mächtig in der Schrift, unterwiesen den Weg des Herrn, mit brünstigem Geist redete und mit Fleiss von dem Herrn lehrte«, ohne noch von Jesu etwas gehört zu haben[78]). — »Dieser fing an in der Synagoge frei zu predigen«[79]) — will sagen, sein gesetzfreieres alexandrinisches Judenthum. — Als er aber von den zum Paulinischen Christenthum bekehrten, seiner Predigt anwohnenden Proselyten Aquila und Priscilla die Kunde vernahm, dass der Messias bereits erschienen sei und sich von ihnen durch weitere Auslegungen überzeugen liess, dass seine messianischen Erwartungen bereits in der Person Jesu, von dessen Erscheinen und Wirken er jetzt zum erstenmal Kenntnis erhielt, in Erfüllung gegangen ..... »half er vielen, die gläubig waren geworden durch die Gnade und überwand die Juden beständig, indem er öffentlich durch die Schrift erwies: dass Jesus der erwartete Christ sei«[80]). —

Als lebendiges Beispiel, wie populär die alexandrinische Auslegungsmethode nachgerade selbst unter den philosophirenden Heiden geworden war, mag Justin Martyr dienen, der sie mit grosser Virtuosität beherrscht und sich diese ebensowenig wie seine überraschende Kenntnis des Alten Testaments erst im Christenthum angeeignet hat. Er erzählt ja selbst, dass er, bevor er sich zum Christenthum bekehrt hätte, von einem ihm

---

78) Act. 18, 24 ff.: *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλὼς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος . . . . . δυνατὸς, ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς . . . . . κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου καὶ ζέων τῷ πνεύματι, ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.*

79) ibid. v. 26: *οὗτος τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐντῇ συναγωγῇ.* —

80) ibid. v. 28. *ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

von ungefähr begegnenden Greise auf die Schriften der jüdischen Propheten verwiesen, in dieselben sich vertieft und »eine grosse Liebe zu ihnen gefasst habe«. Auf diesem Wege erst seien ihm nach langem fruchtlosen philosophischen Abmühen »die Thore des Lichtes eröffnet worden, die nur von denen gesehen oder erkannt werden, welchen Gott und sein Christus Einsicht giebt«[81]). —

Was nun die Gesetzesfeindlichkeit der Melchisedekianer betrifft, so muss bemerkt werden, dass sie nicht so aggressiv auftritt, wie jene der Ophiten und Kainiten. Der »Friedensfürst« Melchisedek verlangt, möchten wir sagen, eine friedliche Ablehnung des fleischlichen Gesetzes zu Gunsten des geistigen. Einen ähnlichen milden Standpunkt vertritt der Hebräerbrief. Dagegen zeigt der Antinomismus der »Paulinischen« Briefe und des sogenannten Barnabasbriefs einen auffallend feindseligen Charakter. Da wird nicht selten mit grosser Erbitterung gegen das mosaische Gesetz Sturm gelaufen: »die Gesetzestafeln Mosis sind zerbrochen«, und die letzten Splitter derselben müssen verschwinden! Eine solche Haltung gemahnt lebhaft an Kainitische Gesetzesfeindlichkeit. — Der Paulinismus stellt fortwährend die Gegensätze zwischen dem Alten und Neuen Testament in den Vordergrund, bemüht, das letzte noch zwischen beiden bestehende Band historischer Zusammengehörigkeit auseinander zu reissen; während der Hebräerbrief die Continuität beider festzuhalten sucht. Aehnlich wie die von Philo vertretene conservative Richtung der alexandrinischen Schule der radicalen gegenüber selbst nach erfolgter philosophischer Erforschung des Geistes des »Gesetzes« auf die Beobachtung der Ceremonien drang, obgleich diese zum blossen Schatten herabgesunken waren, suchte auch der Verfasser des Hebräerbriefs selbst die zerbrochenen Tafeln Mosis der Vernichtung zu entreissen. Auch ihm ist das Gesetz nur ein Schatten, aber doch ein »Schatten von den zukünftigen Gütern«, und es darf auch dann nicht verschwinden, wenn es seine Aufgabe erfüllt hat. Es muss vielmehr als ewiger Begleiter hinter dem Geisteskinde, das es solange in seinem Schosse getragen, einherschreiten, um jederzeit Zeugenschaft für seine Göttlichkeit abzulegen. —

Also die Botschaft von der gesetzesfreien Religion war

81) Dial. c. Tr. c. 8.

schon in der vorchristlichen jüdischen Diaspora verkündet worden, allein es fehlte noch der Glaube — jener Glaube, welcher ein Kind der Offenbarung ist. Allerdings, in philosophischen Kreisen, wie wir solche in den Radicalen bei Philo kennen gelernt haben, war auch die Offenbarung schon vorhanden: sie kam von der »göttlichen Dynamis« der Ophiten, Kainiten, Sethoiten und Melchisedekiten u. A. Allein in die Volkstiefen vermochte sie lange nicht zu dringen. — Aber auch dafür kam endlich die Zeit, und mit ihr auch die richtige Incarnation der göttlichen Dynamis, welche um so mächtiger, um so erlösender wirkte, als sie den schwer Beladenen auch die beseligende Botschaft von der Auferstehung des Leibes brachte und durch das Beispiel der eigenen Auferstehung nach dem Tode besiegelte.

Eine solche Botschaft vermochte das gesetzesfreie Judenthum der Diaspora nicht zu bieten, da es nur die Unsterblichkeit der Seele lehrte, die Auferstehung des Leibes aber, als unphilosophisch, verwarf. Darum vermochten auch nicht die Melchisedekianer mit ihrer »göttlichen Dynamis« in die breiteren Volksmassen zu dringen. Melchisedek war dem gemeinen Manne zu unerreichbar hoch: ohne irdische Eltern, ohne Genealogie, ohne Anfang und ohne Ende, nicht menschlich versucht, nur vorübergehend, in der Vorzeit, menschliche Gestalt annehmend, dagegen in unnahbaren Himmelshöhen über den Engeln und himmlischen Kräften thronend, deren Sache er bei dem höchsten Gott als Fürsprecher und Mittler vertrat; war er ein Mittler für Philosophen, nicht aber für die grosse, nach Erlösung ungestüm verlangende Menge. Das erklärt denn auch der Hebräerbrief unumwunden, indem er das Wesen und die Mission Jesu in der folgenden Weise präcisirt: »Nachdem nun die Menschen Fleisch und Blut haben, ist er, Jesus nämlich, es gleicher Massen theilhaftig geworden, auf dass er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte . . . . . Denn er nimmt nirgend die Engel an sich, sondern den Samen Abraham's nimmt er an sich[82]). Daher musste er allerdings seinen Brüdern gleich werden, auf

82) Hebr. 2, 16: *οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλάμβανεται.*

dass er barmherzig würde, und ein treuer Hohepriester vor Gott, zu versöhnen die Sünden des Volks. Denn darinnen er gelitten hat, und versucht ist, kann er helfen denen, die versucht werden« [83]). — Und wiederum: »Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde« [84]). —

Nach den bisherigen Auseinandersetzungen wagen wir es nocheinmal, unsere Ueberzeugung dahin auszusprechen, dass man über kurz oder lang mit dem Dogma, wonach das Christenthum, dessen erste Kundgebung ein flammender Protest gegen den Pharisäismus war, aus diesem Pharisäismus hervorgegangen, brechen werde. Dann aber wird in den neutestamentlichen Forschungen nicht mehr wie bisher von einem Judenchristenthum und einem »von Paulus begründeten Heidenchristenthum«, sondern von einem conservativen Judenchristenthum und einem radicalen Judenchristenthum die Rede sein.

Es sind aber auch schon Anzeichen vorhanden, dass diese Zeit nicht mehr allzufern ist. — Da veröffentlichte im abgelaufenen Jahre Emil Schürer eine bedeutungsvolle Abhandlung, betitelt: die Juden im bosporanischen Reiche [85]). In derselben werden Inschriften behandelt, welche aus dem ersten christlichen Jahrhundert stammen und gefunden wurden im Pantikapaeum, dem heutigen Kertsch, am kimmerischen Bosporus und Tanais, an der äussersten Grenze der griechischen Cultur in der nordöstlichen Ecke des Palus Maeotis. Dass das Judenthum dort spätestens im ersten christlichen Jahrhundert, höchst wahrscheinlich aber schon früher, festen Fuss gefasst, wird durch diese Inschriften ausser Zweifel gestellt.

»Zwischen den Juden der Diaspora« — so leitet Schürer seine Abhandlung ein — »und der heidnischen Welt, in deren

---

83) Hebr. 2, 14—18.

84) Hebr. 5, 15.

85) Die Juden im bosp. Reiche und die Genossenschaften der *σέβομενοι θεὸν ὕψιστον*. Sitzungsber. der königl. Preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin v. 4. März 1897. —

Mitte sie lebten, haben trotz aller Eigenart der ersteren doch mannigfache Wechselwirkungen stattgefunden. Die Juden haben die Sprache und Bildung der Griechen sich angeeignet und in Sitten und Gewohnheiten mancherlei Einwirkungen von heidnischer Seite erfahren. Aber sie haben auch ihrerseits wieder starke Wirkungen auf dieselbe ausgeübt: an viele Judengemeinden schlossen sich σεβόμενοι τὸν θεόν an, welche den wahren Gott ohne Götterbild und mit theilweiser Annahme jüdischer Gesetzlichkeit verehrten. Interessante Beispiele für beides geben die griechischen Inschriften des bosporanischen Reiches, welche Latyschev vollständiger, als es bis dahin geschehen war, veröffentlicht hat. Sie zeigen einerseits, dass die Juden sogar gewisse rechtliche Institutionen der Griechen nachahmten, andererseits, dass es religiöse Genossenschaften gab, welche zwar nicht als jüdisch zu betrachten sind, die aber den jüdischen Einfluss in der Art, wie sie sich selbst und die von ihnen verehrte Gottheit bezeichneten, deutlich verraten«.

Das Resultat seiner Untersuchung fasst Schürer dahin zusammen, »dass die eigenartigen Cultusvereine in Tanais eine Frucht der jüdischen Propaganda in jenen fernen Gegenden sind. Die Männer, welche diese Vereine gegründet haben, haben von ihren jüdischen Lehrmeistern sich auf einen „höchsten“ Gott hinweisen lassen, der mit keinem Namen genannt werden darf, und neben welchem es keine andern Götter gibt. Sie haben aber mit diesem jüdischen Monotheismus Elemente der griechischen Zeus-Vorstellung verbunden, welche auch ihrerseits dem Monotheismus zustrebten. Eine willkommene Bestätigung findet nun dieses Resultat dadurch, dass uns ähnliche Bildungen aus etwas späterer Zeit auch sonst bekannt sind. Wir nennen die bei den Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts erwähnten „Hypsistarier“ und ihre Verwandten. In Kappadocien existierte im vierten Jahrhundert n. Chr. eine religiöse Gemeinschaft, welche Hypsistarier genannt wurde. Sie beteten nur den Allmächtigen an, verwarfen die Götterbilder und die Opfer, erwiesen aber dem Feuer und dem Lichtkörper eine gewisse Verehrung. Die Beschneidung verwarfen sie, hielten aber den jüdischen Sabbath und gewisse Speisegesetze«.

Und weitere instructive Belege für seine Ausführungen bringend, fährt Schürer also fort: »Auf Grund dieser Voraussetzun-

gen verstehen wir es, wie in Tanais unter jüdischem Einfluss sich religiöse Vereine bilden konnten, welche ausschliesslich den Cultus des θεὸς ὕψιστος pflegten. Die Religion dieser „Brüder" war weder Judenthum noch Heidenthum, sondern eine Neutralisirung beider. Von den jüdischen Lehrmeistern haben sie das σέβεσθαι θεὸν ὕψιστον gelernt. Indem sie aber nicht, wie das anderwärts geschah, in der Stellung der Juden zweiter Ordnung, als Anhängsel jüdischer Gemeinden, verharrten, sondern sich eine selbständige Organisation gaben, haben sie zugleich griechische Elemente in sich aufgenommen oder beibehalten«. —

Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist die Schlussfolgerung Schürer's, welche das bisherige Dogma, wonach Paulus der Begründer des gesetzesfreien Christenthums gewesen, erschüttert und das Vorhandensein gesetzesfreier religiöser Genossenschaften in der vorchristlichen jüdischen Diaspora zugibt. Diese Schlussfolgerung lautet: »Gewisse Symptome sprechen dafür, dass die Bildung gesetzesfreier heidenchristlicher Gemeinden nicht ausschliesslich das Werk des Paulus gewesen ist. Sie scheint an manchen Orten, z. B. in Rom, dadurch befördert worden zu sein, dass die Predigt von Christo besonders in den Kreisen der σεβόμενοι τὸν Θεόν Aufnahme fand. Indem diese, die ohnehin nur einzelne Elemente der jüdischen Gesetzlichkeit sich angeeignet hatten, ihren Zusammenhang mit den jüdischen Gemeinden lösten und eigene Gemeinden bildeten, konnte es leicht zur völligen Abwerfung des Gesetzes kommen. Dies ist aber ein ähnlicher Vorgang wie die Bildung der hellenistischen Cultvereine in Tanais. Wie diese aus den Kreisen der σεβόμενοι τὸν θεόν hervorgegangen und doch etwas anderes geworden sind, so sind anderwärts aus denselben Kreisen vermöge eines analogen Processes christliche Gemeinden entsprungen« [86]). —

---

86) Angeregt durch die hier besprochene Abhandlung Schürer's hat Fr. Cumont über denselben Gegenstand ein Schriftchen erscheinen lassen betitelt: »Hypsistos« (Supplement à la Revue de l'instruction publique en Belgique 1897. 15 S.) Cumont stimmt nicht nur unbedingt der Beweisführung Schürer's bei, er behauptet noch decidirter als dieser den jüdischen Einfluss auch für Klein-Asien, welches bekanntlich im Zeitalter Jesu sehr stark von Juden bevölkert war; und bringt unter Vorführung einer weitern, von Schürer unbeachtet gebliebenen Reihe von Weihe-Inschriften für

Wir begrüssen mit grosser Befriedigung diese längst erwartete, wenn auch vorerst noch im Stadium der Aufdämmerung befindliche Erkenntnis, von der wir zuversichtlich hoffen, dass sie in der Folge durch weitere Funde und durch fortgesetzte Durchforschung des Schriftthums der vorchristlichen jüdischen Diaspora, und besonders des Talmud, ungeahnte Bereicherung erfahren wird. Wir wollen uns jedoch keineswegs bei dieser Hoffnung beruhigen, sondern mit Hand anlegen, um die vielverworrenen und durch Vernachlässigung arg beschädigten Gänge dieser Litteratur möglichst zu reguliren.

Einen solchen Versuch wagt das folgende Capitel mit der Behandlung des vorchristlichen jüdischen Gnosticismus, gleichzeitig weitere Beweise für die bisher aufgestellten Behauptungen beibringend.

II.

Der jüdische vorchristliche Gnosticismus.

Wir haben bereits gesehen, wie sehr die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte sich bemühten, alle häretische Gnosis aus dem Christenthum hervorgehen zu lassen. Diese Absicht macht den Forscher stutzig. — Allein den Beweis für das Gegentheil zu erbringen, ist unendlich schwer, da die rechtgläubige Kirche, in gleicher Weise wie die rechtgläubige Synagoge, alle nur irgendwie als ketzerisch verdächtigen Schriften aus der Welt geschafft haben, und wir nur auf die gegnerischen Widerlegungen, welche mehr verwirren als orientiren und meist von Gehässigkeit überfliessen, angewiesen sind. — Und so vertreten denn bis auf den heutigen Tag die hervorragendsten Theologen den

---

den θεὸς ὕψιστος anregende Ergänzungen. Hienach begreife man im Allgemeinen »combien ces milieux, tout penétrés d'idées bibliques sans être etroitement attaches à la loi judaique, constituaient un terrain fecond pour la predication chretienne, et l'on s'explique mieux, en tenant compte de cette situation, que la foi nouvelle ait operé plus de conversions en Asie Mineure, que dans tout autre region« (p. 8).

von den ältesten Kirchenlehrern dem Gnosticismus gegenüber eingenommenen Standpunkt. Und wenn auch ab und zu eingeräumt wird, dass die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sehr wesentliche Berührungspunkte mit der spätern christlichen Gnosis darbiete, so wird doch ein Abhängigkeitsverhältnis der letzteren von der erstern bestritten.

Sehr richtig über den Gnosticismus hat der alte Mosheim geurtheilt: »Die gnostische Weisheit«, sagt er, »hat schon lange Jahre, da Jesus in die Welt kam, in den Morgenländern geherrscht, und die Juden hatten dieselbe, wie viele andere Gedichte, aus der Gefangenschaft in ihr Vaterland zurückgebracht, Daher ist es überhaupt viel glaublicher, dass alle gnostischen Gemeinen, die aus dem Judenthum ausgegangen sind, sich vor der Ankunft unseres Heilandes schon gesammelt haben, als dass sie erst nach der Himmelfahrt desselben entsprungen sind«[1]). — Selbstverständlich wird diese Behauptung, »als jedes geschichtlichen Anhaltes entbehrend«, bestritten. Und dennoch lässt sie sich trotz des Mangels direkter historischer Ueberlieferungen erweisen. Allerdings müssen wir uns hiebei in Ermangelung anderer Quellen bequemen, zu den talmudischen hinunterzusteigen, welche uns, so verworren, abrupt und unverständlich auch die hic et ubique gelegentlich eingestreuten Berichte über die selbst in den Kreisen der Schriftgelehrten in der vorchristlichen Zeit schon gepflegten gnostischen Mysterien lauten, bei eingehender Prüfung und Vergleichung mit dem bezüglichen jüdisch-alexandrinischen Mysticismus überraschende Aufschlüsse geben werden.

Wenn wir nach dem Ursprung des jüdischen Gnosticismus forschen, so finden wir, dass derselbe mit der Hellenisirung des Judenthums in der Diaspora seinen Anfang nahm.

Die jüdische Diaspora, soweit sie unter dem geistigen Einfluss der alexandrinischen Schule stand, war, wie wir dies bereits an anderer Stelle des Ausführlichern behandelt haben, einmal auf dem Wege, den Mosaismus mit der herrschenden Philosophie in Einklang zu bringen, von der unerschütterlichen Ueberzeugung durchdrungen, dass diese mosaische Lehre über kurz oder

1) Mosheim, Geschichte der Schlangenbrüder S. 21.

lang die Weltreligion sein werde. Dieser Ueberzeugung hat Philo bündigen Ausdruck in folgenden Worten gegeben: »Ueberhaupt ist das Ziel, welches unser heiliger Gesetzgeber in seiner ganzen Gesetzgebung anstrebt, dieses: dass Eintracht, Freundschaft und Gleichheit der Sitten allenthalben vorwalten, wodurch die Familie, der Staat, die Völker und Reiche und endlich das gesammte Menschengeschlecht zur höchsten Glückseligkeit gelangen könnten. Dieses ist bis jetzt allerdings noch blos ein frommer Wunsch geblieben, jedoch hoffe ich zuversichtlich, dass es mit der Zeit doch dahin kommen werde, wenn die Tugend unter göttlichem Beistand immer mehr an Boden gewinnen wird. Es ist dieses ein Wunsch, den ich seit frühester Kindheit im tiefsten Herzen hege« [2]). —

Der Gnosticismus stellte sich nicht blos als das geeignetste, sondern auch als das unerlässlichste Mittel dar, durch welches das Judenthum zur Weltreligion gemacht werden sollte. Er blieb rechtgläubig, solange er sich in gewissen conservativen Bahnen bewegte, will sagen, solange er das Ceremonialgesetz, wenn es auch allegorisch aufgelöst war, in Geltung liess — wie dieses Philo und seine Partei hielten —, er wurde jedoch häretisch, sobald er sich über den Buchstaben des Gesetzes hinwegsetzte und nur die geistige Auffassung desselben gelten liess — wie wir dieses bei den von Philo getadelten Radicalen gesehen haben.

Den Hauptinhalt der ältesten Gnosis bilden: die Kosmogonie und Theosophie. In ihrer steten Begleitung, als unentbehrliches Mittel, um eine Verschmelzung der alten Religion mit den neuen philosophischen Ideen herbeizuführen, finden wir die Allegorie. — Diese Hauptmerkmale der Gnosis treten uns aus dem Mysterium der ältesten uns bekannten gnostischen Sekten, wir meinen die ophitischen, entgegen. Das gleiche My-

---

2) De humanitate II, 395: *Τοῦτο δὲ μάλιστα βούλεται διὰ πάσης νομοθεσίας ὁ ἱερώτατος προφήτης κατασκευάζειν, ὁμόνοιαν, κοινωνίαν, ὁμοφροσύνην, κρᾶσιν ἠθῶν, ἐξ ὧν οἰκίαι καὶ πόλεις, ἔθνη τε καὶ χῶραι, καὶ τὸ σύμπαν τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς τὴν ἀνωτάτω προέλθοιεν εὐδαιμονίαν. Ἀλλ' ἄχρι μὲν τοῦ παρόντος ταῦτ' εἰσὶν εὐχαί. Γενήσεται δὲ, ὥς γ' ἐμαυτὸν πείθω, καὶ ἔργα ἀψευδέστατα, τοῦ θεοῦ παρασχόντες ὥσπερ ἐτησίοις καποῖς, εὐφορίαν, ἀρετῆς, ὧν μὴ ἀμοιρήσαιμεν οἱ πόθον αὐτῶν σχεδὸν ἀπὸ πρώτης ἡλικίας περιφέροντες.*

sterium finden wir, und haben schon Andere vor uns gefunden, bei den ältesten Mischna-Lehrern unter dem Namen »Maassch-Bereschith« und »Maassch-Merkaba« gelehrt, und zwar unter Beobachtung derselben Cautelen wie bei den Gnostikern und den jüdischen Alexandrinern, wobei sich immer auffälliger Weise die Allegorie als das Bindemittel zwischen den heterogenen Anschauungen über Gott und Welt einstellt. —

Eine sehr alte Mischnah, deren Ueberlieferung zweifellos noch aus vorchristlicher Zeit stammt, lehrt: »Man darf die „Schöpfungsgeschichte“ nicht vor zwei Hörern, die Merkaba nicht vor einem Hörer vortragen, es wäre denn, dass dieser ein Weiser ist, der selbständig forschen kann«. — »Wer über vier Dinge forscht, dem wäre besser, nie geboren worden zu sein, nämlich: was oberhalb und was unterhalb, was vorher war, und was nachher sein wird — und wer nicht die Ehre seines Schöpfers schont, dem wäre besser nicht geboren zu sein« [3]). —

Dass die Ueberlieferung dieser Mischnah sehr alt ist, beweist schon der Umstand, dass sich schon R. Jochanan ben Saccai — also etwa um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts — auf dieselbe beruft, indem er das von seinem Lieblingsschüler R. Eleasar b. Aroch an ihn gerichtete Ansuchen, ihm einen Abschnitt aus der Merkaba zu lehren, mit den Worten

---

3) Jerusch. Chagiga 11^{b}: אין דורשין . . . . . במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו׳ כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם׳ —

Joel, Blicke in die Religionsgesch. I, 151 f. sieht sich zu der Behauptung gedrängt, dass die beiden Absätze unserer Mischnah nicht aus derselben Zeit stammen, da der erste die kosmogonischen und theosophischen Lehren nicht verbietet, sondern sie nur nicht öffentlich vor unreifen Menschen vorgetragen und sie nur esoterisch behandelt wissen wolle, während der zweite Absatz sie ganz verbiete. Diese Behauptung erweist sich als unrichtig. Im zweiten Absatz, der doch nur ein Commentar des ersten ist, wird nur die häretische Gnosis, welche neben dem höchsten Gott einen weltschöpferischen Gott lehrt uud diesen als den Gott der Juden und des Gesetzes tief unter jene stellt, scharf verurtheilt. —

ablehnt: »haben unsere Weisen nicht tradirt, man dürfe die Merkaba auch nicht vor Einem vortragen?«[4]). —

Wir erfahren also aus dieser wichtigen Mittheilung, dass schon in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, wenn nicht noch früher, diese kosmogonischen und theosophischen Studien, welche sich an die mosaische Schöpfungsgeschichte und an den Thronwagen Ezechiel's anlehnten, selbst unter den Schriftgelehrten mit grossem Eifer gepflegt wurden, und dass man sie, da sie nicht mehr verdrängt werden konnten, wegen ihrer Schädlichkeit zum mindesten einzuschränken suchte. Sie mussten als Mysterium behandelt, durften nicht öffentlich betrieben, und nur vor Einem vorgetragen werden, vorausgesetzt, dass dieser selbst bereits ein gnostischer Forscher und Eingeweihter. —

Es wird uns aber auch hier einiges über den Inhalt des so ängstlich gehüteten Mysteriums verraten, was immerhin von Wichtigkeit ist. Der zweite Theil unserer Mischnah liefert nämlich, wenn auch nur andeutungsweise einen Commentar zu dem ersten Theil. Sie enthüllt uns, was unter den Disciplinen Maassch-Bereschith und Maassch-Merkaba verstanden wurde. Den Inhalt der ersteren bildeten die Fragen: was oben und was unten, was vor der Weltschöpfung war, und was nachher sein wird. Das Studium der Merkaba beschäftigte sich mit der Erforschung der Gottheit selbst. Um dieses Mysterium wurden, wie aus unserer Mischnah erhellt, noch viel engere Schranken gezogen, da die Gefahr nahe lag, dass dabei »die Ehre des Schöpfers angetastet werden könnte«. Denn auf diesem Wege lag, wie die auf demselben Wege gelegene Lehre der jüdisch-antinomistischen Sekten von der Verschiedenheit des Weltschöpfers von dem höchsten Gott und der Inferiorität des ersteren genügend gezeigt hat, unvermeidlich die Häresie. Wie tief begründet übrigens die von den ältesten Mischnah-Lehrern gegen dieses berückende Mysterium getroffenen Vorkehrungen gewesen, das lehrt schlagend die Verheerung, welche dasselbe später in den Reihen der hervorragendsten Schriftgelehrten anstiftete. Wir nennen hier nur die Namen: ben Asai, ben Soma und Acher. —

---

4) Jer. Chagiga 77a: ולא כך שנו חכמים: ולא במרכבה אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו

Aber aus noch viel früherer Zeit schon ertönen Proteste gegen die Pflege dieser schlüpferigen Geheimlehre. Schon aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts lässt ein conservativer, griechisch schreibender Jude, der Siracide, von Alexandrien aus gegen dieselbe seinen Warnungsruf erschallen: »Trachte nicht« — so mahnt er — »nach Dingen, die dir zu hoch sind, und forsche nicht nach dem, was deine Kräfte übersteigt. Richte deinen Sinn nach dem, was dir aufgetragen, denn es frommt nicht, das Verborgene zu erspähen. Gieb dich nicht mit überflüssigen Dingen ab, es ist dir schon mehr eröffnet worden, als eines Menschen Verstand fassen kann. Denn Viele hat schon ihre reiche Einbildungskraft irre geführt, und der anmassende Dünkel hat vielen die Sinne verwirrt«[5]).

Dass aber diese Warnung in Wirklichkeit dem hier besprochenen Mysterium der Kosmogonie und Theosophie gilt, erfahren wir von keinem Geringern als von dem Talmud selbst, von demselben Talmud, der über das Sirachbuch das Anathema ausgesprochen, und es in den Winkel der verbotenen Schriften der »Chizonim« geworfen, der jedoch im Kampf gegen den häretischen Gnosticismus in diesem Buche einen Bundesgenossen gefunden hat.

Die Gemara[6]) behandelt des Weiten und Breiten die von uns citirte Mischnah und bringt im Verlaufe ihrer Betrachtungen eine ganze Reihe verständlicher und unverständlicher gnostischer Elemente: sie spricht von der Weltschöpfung, von den sieben Himmeln — in derselben Weise wie der älteste ophitische Gnosticismus —, von dem »Thron der Herrlichkeit« und den ihn umgebenden Ophanim und Seraphim, den heiligen Thieren und Dienstengeln . . . . . und der Refrain lautet: bis hieher und nicht weiter! Du darfst nicht nach dem forschen, was oben und was unten. Schliesslich wird eine Ueberlieferung über das Vorhandensein eines weitern Himmels vor den Häuptern der Chajoth mitgetheilt, welche gestützt wird auf die Worte Ezechiel's 1, 22: »Und über den Häuptern der Thiere war die Gestalt einer Veste, wie der Anblick eines Kristalls, furchtbar«. —

5) Sirach. 3, 20—24.
6) Chagig. 11b ff.

»Bis hieher« — so schliessen diese talmudischen Betrachtungen »bis hieher darfst du reden, von da ab jedoch und weiter nicht mehr; denn es heisst in dem Buch ben Sira: „Was zu wunderbar für dich ist, um das kümmere dich nicht, und was für dich verhüllt ist, darnach forsche nicht, mit Geheimnisvollem gieb dich nicht ab“«.

Dass es aber schon in so früher Zeit gnostisirende Parteien in der jüdischen Diaspora gegeben, wird nicht überraschen, wenn man weiss, dass der jüdische Hellenismus von allem Anfang an bei dem Bestreben, das Judenthum zu verweltlichen von der höhern Auffassung des mosaischen Gesetzes ausgegangen — man denke nur an die allegorische Schriftauslegung des ein Jahrhundert vor Philo lebenden Aristobul — und dass man bei Philo ein aus der Verschmelzung des Mosaismus mit der herrschenden griechischen Philosophie hervorgegangenes, sehr complicirtes religionsphilosophisches System vollständig ausgebildet findet, welches zur Zeit Philo's, wie aus dessen Schriften klar hervorgeht, bereits Gemeingut weiter Kreise geworden war. Es wird aber Jedermann einleuchten, dass ein solch vielverschlungenes und gewundenes religionsphilosophisches Gebilde, in welchem die »göttlichen Mittelkräfte« und der Logos eine hervorragende Rolle spielten, eine lange, sehr lange Entwicklungsperiode voraussetzt.

Unbestreitbare Thatsache bleibt jedenfalls, dass die kosmogonischen und theosophischen Mysterien selbst in Palästina, und in den Kreisen der hervorragendsten Gesetzeslehrer, schon im ersten christlichen Jahrhundert, wo das Christenthum noch nicht erkennbar aus dem Rahmen des Judenthums herausgetreten, und von einer christlichen Gnosis auch nicht die geringste Spur vorhanden sein konnte, in vollster Blüte standen.

Als Meister in dieser Lehre, und, was sehr beachtenswert ist, gleichzeitig als Pfleger der allegorischen Auslegung [7]) wird R. Johanan b. Saccai, einer der hervorragendsten Schüler Hillel's und Schuloberhaupt von Jamnia gerühmt [8]). — Die bezüglichen Ueberlieferungen lassen ungeachtet ihrer sagenhaften Einkleidung,

---

7) Cf. Bacher, Agada der Tanaiten S. 35 u. 80.

8) Succah 28[a]: אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה . . . . . דבר גדול ודבר קטנדבר גדול מעשה מרכבה׳

und obgleich sie sich sorgfältig hüten, den Schleier der Geheimlehre zu lüften, dennoch den Charakter derselben erkennen. Eine der ältesten talmudischen Quellen, welche über diese gnostischen Speculationen referiren, lautet:

»Rabbi Jochanan b. Saccai ritt auf einem Esel und hinter ihm her schritt R. Eleazar b. Aroch. Dieser sprach: Rabbi, lehre mich einen Abschnitt aus der Mercaba. Der Meister erwiderte: haben die Weisen nicht gelehrt, man dürfe die Mercaba auch nicht vor Einem vortragen, es wäre denn, dass dieser ein Weiser, der fähig selbständig zu forschen? So gestatte mir, versetzte Eleasar, dass ich dir ein Wort darüber vortrage. Sprich, entgegnete jener. Als nun R. Eleasar sich anschickte über die Mercaba zu sprechen, stieg der Meister von seinem Thier, sprechend: es ist ungeziemend, dass ich, auf einem Esel sitzend, einen Vortrag über die Herrlichkeit meines Schöpfers anhöre. Hierauf setzten sie sich unter einen Baum. — Da fuhr ein Feuer vom Himmel hernieder und umhüllte sie, und die dienstthuenden Engel hüpften und jubelten vor ihnen. Und ein Engel rief aus dem Feuer: genau so wie du sie schilderst, ist die Mercaba. Darauf begannen alle Bäume ein Lied anzustimmen. — Als R. Eleasar seinen Vortrag beendigt hatte, erhob sich R. Jochanan b. Saccai und küsste ihn aufs Haupt und sprach: gepriesen sei der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's, der unserm Vater Abraham einen so weisen Sohn gegeben, der fähig, über die Herrlichkeit unseres Vaters im Himmel zu sprechen. Mancher lehrt schön, hält aber nicht schön, bei manchem wieder ist es umgekehrt; Eleasar b. Aroch aber lehrt schön und hält auch schön« [9]).

---

9) Jerusch. Chagiga 77a: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך על הדרך רוכב על החמור ור' לעזר בן ערך מהלך אחריו אמר לו רבי השניני פרק אחד במעשה המרכבה אמר לו ולא כך שנו חכמים: ולא במרכבה אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו' אמר לו רבי תרשיני לומר דבר לפניך אני' אמר לו אמור־כיון שפתח ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה ירד לו ר' יוחנן בן זכאי מן החמור אמר אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רכוב על החמור' הלכו וישבו תחת אילן אחד וירדה אש מן השמים והקיפ' אותם . . . . . נענה מלאך אחד מתוך האש ואמר כדבריך אלעזר בן ערך כן היא מעשה המרכבה . . . . . עמד ר' יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו

Dieser in den beiden Talmuden und im Midrasch wiederholt vorkommende Bericht im Zusammenhang mit der oben citirten Mischnah lehrt uns zum mindesten soviel, dass in den palästinensischen Schulen bereits in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts die von hellenistischen Juden dahin verpflanzte gnostische Geheimlehre über Gott und Weltschöpfung stark im Schwange war, dass man sie in Rücksicht auf die Gefahr, die sie in sich barg, sehr geheim hielt, und, einer ältern Verordnung gemäss, nur von Ohr zu Ohr und selbst da nur Eingeweihten, welche ohnehin selbständig diese Lehre pflegten, will sagen Gnostikern, tradirte. Wegen ihrer starken nicht mehr zu unterdrückenden Verbreitung wurde sie, wenn auch widerstrebend, tolerirt, jedoch nur in solange, als sie — wie dieses von R. Jochanan b. Saccai mit starker Betonung hervorgehoben wird — »der Verherrlichung des Vaters im Himmel« diente. Sie wurde jedoch verketzert und mit aller Heftigkeit verfolgt, sobald sie auf das schwer zu vermeidende Gebiet der »fälschlich sogenannten Gnosis« geriet und das Dogma von der Einheit Gottes zu gefährden sich anschickte. Das lehrt denn auch die weitere, an die eben citirte talmudische Ueberlieferung anschliessende Betrachtung. Da werden nämlich die Worte des Psalmisten: »Es mögen verstummen die lügnerischen Lippen, welche gegen den Gerechten Freches reden, in Hochmuth und Verachtung« in folgender, sehr bezeichnender Weise ausgelegt: »Verstummen mögen Diejenigen, welche gegen den Gerechten der Welt, nämlich gegen Gott, Freches reden: er habe sich seinen Geschöpfen entzogen«. Die Worte »in Hochmuth und Verachtung« zielen auf denjenigen, der sich in Hochmut rühmt: ich forsche in der Schöpfungsgeschichte, und dabei meint, dass er preise, während er in Wirklichkeit nur herabwürdigt. R. Jose b. Chanina sagt: wenn schon derjenige des ewigen Lebens verlustig wird, der durch Erniederung seines Nächsten zu Ehren zu gelangen sucht, um wieviel mehr derjenige, der seine Ehre in der Erniederung des ewigen Gottes sucht. Wie sagt doch der Psalmist weiter: »Wie gross ist deine Güte, die du deinen Verehrern aufbewahrst«. Er aber soll an der grossen Güte keinen Antheil haben [10]).

ואמר: ברוך ה' אלהי אברהם . . . . . שנתן בן חכם לאברהם אבינו יודע לדרוש בכבוד אבינו שבשמים וכ'

10) ibid.: תאלמנה שפתי שקר . . . . . הדוברות על צדיק:

Wir finden hier — und werden dieses noch öfters in den talmudischen Quellen finden — die dem Judenthum von Haus aus fremde und nur künstlich vermittelst der Allegorie in die mosaische Schöpfungsgeschichte und in die Visionen des Propheten Ezechiel hineininterpretirte Gnosis — die orthodoxe wie die häretische — sowie das Gehaben ihrer Adepten vorzüglich und historisch getreu chrakterisirt. Die echte Gnosis hüllt sich in schweigsame Bescheidenheit, die falsche tritt in prahlendem Hochmut auf. Der frommgläubige Gnostiker dringt mit heiliger Scheu in die Tiefen der Erkenntnis ein, welche ihm die Erhabenheit der Gottheit erschliesst; der häretische hingegen rühmt sich mit frechem Mund, im alleinigen Besitz der Gnosis zu sein und zerrt die Gottheit, die das All geschaffen, in den Staub. Ganz so — und dieses ist ein lehrreicher Wink — treten uns die beiden Spielarten der Gnosis und ihre Vertreter im jüdischen Alexandrinismus entgegen. — Mit markirten Strichen unterscheidet Philo die beiden einander schroff gegenüberstehenden Vertreter der wahren und falschen Gnosis: »die eine, welche Alles dem eigenen Geiste zuschreibt; die andere, die sich Gott unterwirft, da sie ja selbst ein Werk Gottes. Die erstere ist in Kain, die letztere in Abel verkörpert«[11]). — Die wahren Gnostiker, so lehrt Philo, welche tief in die göttliche Weisheit eingedrungen und die höchste Weihe erlangt haben, hüllen sich in Schweigen, plaudern niemals die ihnen geoffenbarten Mysterien aus, sondern sammeln sie heimlich bei sich. Sie überheben sich nicht, wenn sie in den Besitz höherer Weisheit gelangt sind, unterdrücken vielmehr ihren Stolz und demütigen sich[12]). — Der falsche Gnostiker hingegen, »der Schüler von Kains Verkehrtheit«, der sich aufbläht und alle Weisheit zu besitzen vermeint[13]), der voll Eigendünkel und Eigenliebe,

---

עתק הדוברות על צדיקי של עולם דברים שהעתוק מבריותיו בגאוה ורוח זה שהוא מתגאה לומר: אני דורש במעשה בראשיתו סבור שהוא כמגאה ואינו אלא כמבזה א"ר יוסי בן חנינה המתכבד בקלון של חבירו אין לו חלק לעולם הבאו המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן וכ'

11) Philo, de sacrif. I, 163.

12) De posterit. I, 174: *ἀλλὰ ἐν ἀποκρύφοις αὐτὸν ἐθησαυρίσαντο, οὐκ ἐπαρθέντες τῇ τελέτῃ, ὑπενδόντες δὲ καὶ ταπεινωθέντες τὸ αὔχημα.*

13) De sacrif. I, 163, 176 u. a. St.

Verbreiter lügnerischer Anschauungen[14]), der, sich im Besitze des gottgleichen Geistes wähnend, den entfernten Schöpfer missachtet[15]); kurz, jede Gnosis, die alles für ihr Besitzthum hält und sich über Gott stellt, verfällt der Anschuldigung der Gottlosigkeit[16]). —

Es lassen sich aber noch weit zwingendere Beweise für die äussere und innere Abhängigkeit der palästinensischen Gnosis von der jüdisch-alexandrinischen beibringen, Beweise, welche uns gleichzeitig einen Einblick in das Wesen dieser von den pharisäischen Schriftgelehrten in einen so undurchdringlichen Schleier gehüllten Geheimlehre gewähren werden.

Wie wir gesehen, waren die »Eingeweihten« unter den Gesetzeslehrern bemüht, die denkbar engsten Schranken um diese Geheimlehre zu ziehen. Sie durfte beileibe nicht öffentlich, nicht vor Zweien, und soweit sie die Mercaba behandelte, nicht einmal vor Einem vorgetragen werden, wenn dieser nicht ein Eingeweihter war. — Es wurde überhaupt für die Einweihung in dieselbe ein gewisses reifes Alter verlangt und wurden nur solche zugelassen, deren Lebensstellung und Lebensführung von vornherein eine möglichst sichere Gewähr für discretes Schweigen und für eine richtige Behandlung dieser schlüpferigen Gnosis boten[17]).

Genau von denselben Cautelen und Einschränkungen finden wir die alexandrinische Gnosis begleitet. Hier ein Beispiel: Philo giebt eine geheimnisvolle, im gegebenen Falle verwegene allegorische Auslegung einiger biblischer, von Empfängnis und Gebären handelnder Stellen[18]), aus welcher, um nur eine Vorstellung von der Art dieser mystischen Auslegungen zu ermöglichen, folgende Sätze hier angeführt werden mögen: »Gott ist nicht blos die unkörperliche Behausung unkörperlicher Ideen, er ist auch der Vater von Allem, da er Alles erzeugt, auch der Gatte der Sophia, der den Keim zur Glückseligkeit

---

14) De posterit. I, 235.

15) ibid. 233.

16) De sacrif. I, 176: *πᾶς οὖν λογισμὸς κτήματα ἑαυτοῦ τὰ πάντα ἡγούμενος καὶ ἑαυτὸν προτιμῶν θεοῦ . . . . . ἔνοχος ὢν ἀσεβείας ἴστω γραφῇ.* —

17) Cf. Chagiga 13a f. u. a. St.

18) Genes. 21, 1; 29, 31 f.; 25, 21; Exod. 2, 21 f.

für das Menschengeschlecht in die gute und jungfräuliche Erde legt. Denn Gott muss mit dem unbefleckten, unberührten und reinen Wesen, der wahrhaften Jungfrau, zusammenkommen, ganz anders als wir Menschen[19]) . . . .« Philo leitet diese Ausführungen folgendermassen ein: »Damit wir aber über die Empfängnis und das Gebären der Tugenden sprechen können, mögen die Abergläubigen ihre Ohren verschliessen oder sich entfernen. Denn wir lehren göttliche Mysterien nur diejenigen, welche ihrer würdig sind: das sind Jene, welche die wahre ungeschminkte Frömmigkeit in Bescheidenheit üben. Wir verkünden aber unsere heiligen Geheimnisse Jenen nicht, welche mit unheilbarem Stolz auf Worte behaftet sind, welche zäh an Namen und gauklerischen Gebräuchen hängen und darnach das Heilige und Erhabene abmessen« [20]). Und nachdem er einige allegorische Auslegungen mitgetheilt, fährt er fort: »Dieses, o ihr Eingeweihten, nehmet, nachdem ihr eure Ohren geheiligt, als heilige Mysterien in eure Seele auf und theilet sie keinem Nichteingeweihten mit; hütet sie vielmehr und bewahret sie bei euch

19) Diese mystische Darstellung der Weltschöpfung, welche auch mehr oder weniger Eigenthum der ältesten gnostischen Sekten ist, spielt bei Philo eine hervorragende Rolle. Aus den vielen hiehergehörigen Stellen sei hier nur eine angeführt: »Die Benennung Vater und Mutter« — sagt Philo, de ebrietate I, 361 f. — »sind mehrern, allerdings in verschiedenem Sinn, gemeinschaftlich. Wir dürfen somit ohne Bedenken mit vollem Recht behaupten, dass der Bildner, welcher das All ins Leben gerufen, zugleich auch Vater des Gewordenen sei, dass aber die Mutter, die Weisheit des Schöpfers, mit welcher Gott, indem er ihr — allerdings nicht nach Menschenart — beiwohnte, nachdem sie den Samen Gottes empfangen und die Wochen überstanden, den einzigen und geliebten Sohn, diese Welt, geboren hat. Wird doch auch von einem dem heiligen Chor Angehörigen (Proverb. 8, 22 f.) die Weisheit also redend eingeführt: „Gott schuf mich als das erste seiner Werke und vor Aeonen gründete er mich". Denn es ist notwendig, dass alles, was entstand, jünger war als die Mutter und Wärterin des Alls«. —

20) De Cherub. I, 146: *ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσα; Τελατὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείας ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς, καὶ ὅσιον παραμετροῦσι.*

wie einen Schatz, in welchem keine der Vergänglichkeit unterworfene Güter, wie Gold und Silber, liegen, sondern der schönste Besitz: die Gotteserkenntnis und die Tugend und als Sprössling beider: das Wissen« [21]). —

Also ganz so wie in Palästina die Gesetzeslehrer, legten die alexandrinischen Mystiker den Eingeweihten die strenge Pflicht auf, die Geheimlehre wieder nur Eingeweihten, welche deren würdig, mitzutheilen, die Nichteingeweihten jedoch von ihr fernzuhalten, völlig aber auszuschliessen, welche mit Worten prahlen, an Namen und wunderlichen Bräuchen zäh festhalten. Welche Gnostiker damit gemeint sind, wird sich noch in der Folge klar zeigen.

Noch schärfer tritt die Identität der palästinensischen und alexandrinischen Gnosis in den folgenden Ausführungen Philo's zutage. Er spricht von den Leviten-Städten, welche Moses unfreiwilligen Todschlägern als Zufluchtsstätten zugewiesen und giebt dieser Institution eine mystische Erklärung, worauf er bemerkt: »Noch eine andere Erklärung wird mitgetheilt, jedoch gleichsam im Allerheiligsten, die nur den Ohren der Aeltern überliefert werden darf, wobei die Ohren der Jüngern verstopft werden müssen. Nämlich diejenige von den erhabensten Kräften Gottes, die für sich allein allen andern zusammen gleichkommt, die gesetzgebende Dynamis — ist eine doppelte, indem sie theils die Guten belohnt, die Sünder bestraft . . . . . .« [22]). — Und auf einer andern Stelle, wo er von den drei dem Abraham erschienenen Engeln spricht, allegorisirt er also: »Abraham eilt mit eifriger Schnelligkeit herbei und heisst Sarah, die Tugend, sich sputen . . . . . als Gott in Begleitung zweier seiner obersten Kräfte, der Macht und der Güte, er selbst in der Mitte als der Eine, in der schauenden Seele eine dreifache Erscheinung hervorrief, von denen keine bemessen

---

21) ibid. 147: *ταῦτα ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε ταμιευσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταὶ κατάκεινται ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς καὶ τρίτου, τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν, ἐπιστήμη . . . . . .*

22) de sacrif. 189.

wird[23]) — denn Gott ist unbegrenzbar und ebenso seine Kräfte — von denen jede aber alles bemisst. Seine Güte ist das Mass für alles Gute, seine Macht das Mass für das ihm Untergebene . . . . . Diese drei Masse solle nun die Seele in sich mengen und kneten, damit sie sich überzeugt, dass Gott der höchste ist, da er seine Kräfte überragt, indem er sowol ohne sie gesehen wird, als auch in ihnen erscheint, und damit sie den Eindruck seiner Macht und Güte empfängt, und wenn sie eingeweiht worden ist in die vollkommenen Mysterien, sie Niemandem die göttlichen Geheimnisse mittheilt, sondern dieselben bei sich aufsammelt und tief verschwiegen bei sich bewahrt. — Denn die heilige geheimnisvolle Offenbarung über Gott und seine Kräfte muss verborgen bleiben; es ist aber nicht Jedermanns Sache, das Pfand göttlicher Geheimnisse zu bewahren . . . .[24]). Nur derjenige vermag es, der viel in sich aufnehmen kann, bei den andern aber fliesst es bald über und verbreitet sich nach allen Seiten, so dass das Verborgene herauskommt, und so gehen die des grössten Eifers würdige Dinge, wie Kehricht im Strudel unter. Darum scheinen mir nur jene gut beraten zu sein, die sich zuerst in die kleinen und dann erst in die grossen Mysterien einweihen lassen« [25]).

Hier haben wir die Quelle, aus der das palästinensische Mysterium des »Maasseh-Baeschith« und »Maasseh-Mercaba« geflossen, der es nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt selbst abgelauscht hatte. Strenges Geheimhalten, erprobte Recht-

---

23) De sacrif. I, 173: *ἡνίκα ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυοῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων ἀρχῆς τε καὶ αὖ καὶ ἀγαθότητος εἷς ὢν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνεργάζετο, τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς — μεμετρηκε δὲ τὰ ὅλα.* — Auf einer andern Stelle de Cherub. 144 will er dieses Mysterium von der göttlichen Dreiheit von einer göttlichen Inspiration eröffnet bekommen haben. Da heisst es: »die göttliche Stimme sagte mir, in dem Einen wahren Gott seien zwei oberste und vornehmste Kräfte: die Güte und die Macht; durch die Güte sei das All geschaffen, durch die Macht werde es regiert, das dritte zwischen beiden vermittelnde sei der Logos. Durch seinen Logos herrsche Gott und sei zugleich gütig . . . .«

24) De Sacrif. 173: *ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μυστὴν λόγον κτλ.*

25) De sacrif. I, 173 f.

gläubigkeit und Heiligkeit der Gesinnung, reifes Alter, Demut und Bescheidenheit waren, wie wir gesehen, hüben und drüben die unerlässlichsten Vorbedingungen für die Zulassung zu dieser Geheimlehre.

Aber auch der Inhalt dieser Gnosis, welchen uns die palästinensischen Meister — die pharisäischen wie die essenischen, deren letztere ja ebenfalls eine mit Engelnamen operirende Geheimlehre besassen[26]) — weise zu verschweigen und zu verheimlichen wussten, er wird uns von den alexandrinischen Begründern dieser Religionswissenschaft enthüllt. — Und wahrlich, es nimmt uns nicht Wunder, dass man so geheim that mit dieser über alle Massen schlüpferigen Disciplin. Sie musste in der That, wenn sie nicht von in ihrer Frömmigkeit so unerschütterlichen Meistern, wie Philo und R. Jochanan b. Saccai es waren, gepflegt wurde, notwendig zur Häresie führen: die Darstellung der Weltschöpfung, von der wir bereits eine kleine Probe gesehen, die Behandlung des Themas von Gott und seinen Mittelkräften, des Mysteriums der göttlichen Dreieinheit, sie bewegen sich unausgesetzt auf der Schneide des »Gesetzes«, schwebend über dem Abgrund der Häresie, herüber und hinüberbalancirend. — Dabei holt diese »rechtglaubige« Gnosis, die alexandrinische ebenso wie die palästinensische, bei jeder Gelegenheit zum Vernichtungsschlage gegen die ketzerische aus, welche sich mit frechem Mund rühmt, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein. Die Lehrer dieser falschen Gnosis, die »Nachbeter des sich weise dünkenden Kain, die, von thörichtem Dünkel vollgefüllt, sich aufblähen und prahlen, den gottgleichen Geist zu besitzen, welchen sie anstatt den Schöpfer ehren«[27]), Abfall predigend von dem weltschöpferischen Gott; sie werden scharf gegeisselt und als eitle Flunkerer abgethan, die nur wilde und unfruchtbare Pflanzungen dem Heiligtum Gottes aufpfropfen. Treffend und sehr lehrreich ist das Bild, welches Philo zur Kennzeichnung der wahren und falschen Gnosis uns vorführt: »Es könnte wol Jemand fragen«, sagt er, »warum soll mir, wenn die wahre Heiligkeit im Nachahmen des göttlichen Thuns besteht, verboten sein, im Heiligthum Gottes einen Hain zu pflan-

26) Joseph. Bell. Ind. II, 7: *καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως βίβλια, καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

27) De Cherub. I, 151; de posterit. I, 233 u. a. St.

zen, da doch Gott ein Gleiches that, indem er einen Garten pflanzte? Und doch verbietet es die Schrift mit den Worten: „du sollst dir keinen Hain pflanzen, keinerlei Baum neben dem Heiligthum Gottes“. Was ist nun hierauf zu antworten? Das folgende: Gott kommt es zu, in der Seele die Tugenden zu pflanzen und zu bauen; der sich selbst liebende und gottlose Geist aber ist doch nur leidend, wenn er auch Gott gleich zu sein und gleich zu thun wähnt[28]). Während Gott das Schöne in die Seele pflanzt und säet, frevelt der Geist sprechend, ich pflanze[29]). Du sollst also nicht pflanzen, wenn Gott pflanzt. Wenn du aber, o Denkvermögen, Pflanzen in die Seele einwurzelst, so pflanze fruchtbringende, nicht aber einen Hain. Denn in einem Hain giebt es wilde und zarte Bäume; die wilde und unfruchtbare Schlechtigkeit zusammen mit der zarten und fruchttragenden Tugend in die Seele zu pflanzen, ist die Sache einer doppelgestaltigen und verworrenen Bosheit. Wenn du aber gleichwol das Unvermischbare auf einen Ort zusammenführst, so trenne und scheide es wenigstens von dem reinen und untadelhaften Wesen in dir, welches Gott nur Treffliches bietet. Das ist unter Heiligthum gemeint. Denn diesem liegt es fern zu behaupten, es sei irgend etwas das Werk der Seele, während doch alles von Gott seinen Ursprung nimmt, und das Fruchtbare mit dem Unfruchtbaren zu vermischen . . . . . Wenn du nun, o Seele, darin fehlst, so schadest du dir selbst, nicht aber Gott . . . . . Siehst du nicht, dass uns Gott, wenn er uns auch zur Tugend führt und wir auf ihrem Boden nichts Unfruchtbares sondern nur fruchtbringende Bäume pflanzen, uns dennoch befiehlt, die Vorhaut der Bäume, will sagen, den Schein, als ob wir die Pflanzer wären, zu beschneiden[29]). — Diesen befiehlt er zu entfernen, denn der Dünkel ist von Natur unrein«.

Wie intensiv das Studium der Kosmogonie und Theosophie im ersten christlichen Jahrhundert von den hervorragendsten Gesetzeslehrern Palästina's betrieben wurde, mit welch leidenschaftlichem, oft bis zur Verzückung gesteigerten Eifer man sich in dieselbe vertiefte, das geht klar aus verschiedenen talmudischen Berichten hervor.

---

28) Leg. alleg. I, 52 f.: *φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος.*

29) ibid.: *ὁ λέγων νοῦς ὅτι »ἔγω φυτεύω« ἀσεβεῖ.*

Die Sage lässt einmal in sehr bezeichnender Weise den esetzeslehrer ben Soma, einen der glühendsten Verehrer der eheimlehre, von einem Feuer umlodert sein, als er in der chrift forschte. Auf die in diesem Augenblick an ihn gerich-te Frage, ob er sich in die Mysterien des göttlichen Vagens vertiefe, habe er geantwortet, er reihe die Worte er Thora an jene der Propheten und die Worte dieser an jene der agiographen, und darüber freuen sich die Worte der Thora, wie n Tage, als sie am Sinai im Feuer geoffenbart worden seien [30]). —

Von diesem selben ben Soma wird erzählt: »Einmal sass staunend, in sich versunken; da gieng R. Josua ben Cha-aja vorüber und grüsste ihn das eine und andere mal, ohne ne Antwort zu bekommen. Beim dritten Male endlich erwi-erte er den Gruss flüchtig. Da sprach R. Josua ben Chanaja ı ihm: Ben Soma, woher kommst du, und wohin schweifen eine Gedanken? Darauf antwortete jener kurz: ich dachte ach. R. Josua aber sagte: ich rufe Himmel und Erde zu eugen, dass ich nicht eher von dir weiche, bis du mir gesagt, orüber du nachgedacht hast. Nun erst antwortete ben Soma: ch war vertieft in das Studium der Kosmogonie [31]), nd da ergab sich mir, dass zwischen den obern und untern Vassern nur ein Raum von zwei bis drei Fingern ist« [32]). —

Wie gross seine Aufregung gewesen, wenn er eine seiner hostischen Ansichten mit der Schrift nicht in Einklang bringen onnte, geht aus einer sehr merkwürdigen Ueberlieferung her-or, welche berichtet, dass »die Worte Genesis 1, 7: „Gott machte e Ausdehnung“ zu jenen Schriftstellen gehörten, m derentwillen ben Soma die Welt in Sturm ver-etzte«. Er fragte nämlich, warum es hier hiesse: »Gott achte«, da doch in Wirklichkeit die Himmel nur durch das ort Gottes entstanden [33]). —

---

30) Midrasch Levitic. rabb. c. 16.

31) מסתכל הייתי במעשה בראשית

32) Midr. Genes. rabb. c. 2; cf. jer. Chagig. 77a f.; bob. Chagig. 15a a. St.

33) Midr. Genes. rabb. c. 4: ויעש אלהים את הרקיע זה אחד מן המקראות שהרעיש בן זומא את העולם: ויעש את־מהא והלא במאמ הן הוי וכ'

Wir befinden uns hier — und dies noch im ersten christlichen Jahrhundert — in der Sturm- und Drangperiode der theogonischen und theosophischen Forschungen, aus deren dumpfem geheimnisvollem Brausen ab und zu verständliche Laute hervordringen, welche uns über den Inhalt dieser Disciplin orientiren. — In einem Augenblick grosser Erregung verrät unben Soma seine innerste Ueberzeugung, nach welcher der Logos bei der Entstehung der Welt schöpferisch thätig war. Nach ihm und seinem Collegen, dem geistesverwandten Mitforscher ben Asai, verkörperte sich die Stimme Gottes, als sich bei der Weltschöpfung »die Wasser an einem Orte sammelten« in Metatron [34]), einem Engel Gottes, der auch den Namen Gottesführt [35]). Von andern wieder wird gelehrt, dass der Geist Gottes der über den Gewässern schwebte, der Messias gewesen [36]). —

Schon diese wenigen Proben kennzeichnen zur Genüge das Wesen dieser Geheimlehre und verraten die fremde Quelle, aus der sie geflossen. Wie gross aber die Anziehungskraft war, welche sie auf die Gesetzeslehrer ausgeübt und wie unwiderstehlich sie sich ihr hingaben, erhellt daraus, dass man auf ben Soma im Hinblick auf seine intensive Beschäftigung mit dieser Lehre und die daraus erwachsenen Folgen die Schriftworte anwendete: »Wenn du Honig gefunden, so geniesse davon bis du genug hast, damit du ihn nicht ausspeiest, wenn du ihn im Uebermass genossen« [37]). — Nach einer andern Ueberlieferung wurde das Verlangen der Jünger, in die Mercaba eingeführt zu werden, mit dem Hinweis auf eine Lehre der Alten abgelehnt, welche das Wort der Schrift: »Honig und Milch unter deiner Zunge«, dahin auslegte, dass die Dinge, welche süsser als Honig unter der Zunge zu verbleiben haben, mit andern Worten, dass die Dinge, welche die Geheimnisse der Welt bilden, das Gehege der Lippen nicht überschreiten dürfen [38]). —

Solcher talmudischer Ueberlieferungen, welche nicht genü

34) Midr. Genes. rabb. c. 5: מן הדרשונים שהן דורשין כגון בן
אסאי ובן זומא: נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון על המים ה"ד קול
על המים

35) Sanhedrin 38b.

36) Midr. Genes. rabb. c. 2:

37) Jer. Chagig. 77b, b. Chagig. 14b; Midr. Mischle z. St. u. a. St.

38) Chagig. 13a.

on dem berückenden Zauber, der von dieser Geheimlehre aus-
egangen, berichten können, giebt es Legion, und sie geben
ine ungefähre Vorstellung davon, wie mächtig sie selbst die
ührenden Geister Palästina's im ersten christlichen Jahr-
undert beschäftigt hatte, und wie gross die Verwirrung war,
ie sie daselbst angerichtet.

Die gleiche Rolle spielte die Lehre von der Mercaba später
n Christenthum, wo sie ebenfalls heilig und geheimnisvoll be-
andelt und hoch über die herrschende Platonische Theosophie
estellt wurde. Sie wurde hier noch im dritten Jahrhundert,
nd mit derselben Vorsicht, wie bei den jüdischen Lehrern,
epflegt: das erfahren wir von Origenes, der sich hierüber
egen Celsus folgendermassen auslässt:

»Von den sehr vielen Aussprüchen, die sich bei unsern
eiligen Schriftstellern über Gott finden, glaubte ich einige an-
ühren zu müssen, um zu zeigen, dass für diejenigen, deren
ugen die Fähigkeit besitzen, die Erhabenheit der heiligen Schrift
u erfassen, in den heiligen Schriften der Propheten höhere und
hrwürdigere Dinge enthalten sind, als in den Aussprüchen
lato's, welche Celsus so sehr bewundert. Die Stelle, welche
elsus aus Plato anführt, lautet: „Auf das Alleroberste, den
önig der Welt, beziehen sich alle Dinge und alle sind seinet-
egen, und er ist die Ursache alles Guten in der Welt. Das
weite geht auf die Dinge der zweiten, das dritte auf die der
ritten Ordnung. Nun strebt die Seele des Menschen darnach,
ich über das eigentliche Wesen der Dinge die richtige Er-
enntnis zu verschaffen, weil sie bei dem Anblick der ihr ver-
andten Dinge nichts Vollkommenes findet, was aber bei dem
önige der Welt und bei dem, worüber ich gesprochen habe,
icht der Fall ist"«. — »Dem gegenüber«, so fährt Origenes fort,
könnte ich anführen, was in Jesaia von jenen Wesen gesagt
ird, die bei den Hebräern Seraphim genannt werden, welche
as Angesicht und die Füsse Gottes bedecken und die Beschrei-
ung, welche Ezechiel von den Geistern, den sogenannten Che-
ubim, giebt, welcher Gestalt sie sind, und in welcher Weise
ott dort von den Cherubim getragen wird. Aber weil diese
inge in tiefes Dunkel gehüllt sind wegen der unwürdigen und
usterhaften Menschen, welche in die grossen Gedanken und in
as erhabene Wesen der Lehre von Gott nicht eindringen können,

habe ich es nicht für angezeigt gefunden, in dieser Schrift vo
ihnen zu sprechen« [39]). —

Nun wird man uns zweifellos einwenden, dass ein vo
christlicher jüdischer Gnosticismus, selbst wo ein solcher zug
standen wird, noch lange nicht beweise, dass er der Erzeuge
des nachmaligen christlichen Gnosticismus gewesen, zumal sic
eine Abhängigkeit des letztern vom erstern historisch nicht nach
weisen lasse. Der christliche Gnosticismus habe sich vielmeh
selbständig und ganz unabhängig vom jüdischen unter dem Ein
fluss der gleichen Verhältnisse herausgebildet. »Es ist aus de
Schriften Philo's bekannt«, sagt Lipsius, »welchen ausgedehnte
Gebrauch die alexandrinischen Juden von der allegorischen Aus
legung der mosaischen Urkunden gemacht haben. Auch hie
war zunächst durch innere Entwicklung und Vergeistigung de
alttestamentlichen Gottesbegriffes selbst, welche dem Eindringe
fremder, namentlich Platonischer Ideen auf halbem Wege en
gegenkam, das philosophische Bewusstsein über die Vorste
lungen der Väter hinausgewachsen, während der Glaube an di
Heiligkeit der väterlichen Religion und an die göttliche Einge
bung ihrer Gesetzbücher noch unerschütterlich feststand. Dies
jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie bietet in formelle
und materieller Beziehung so wesentliche Berührungspunkte m
der spätern christlichen Gnosis dar, dass es nicht überrasche
kann, wenn man auch ein äusseres Abhängigkeitsverhältnis an
zunehmen und den Gnosticismus geradezu als eine Umdeutun
und Umbildung der alexandrinischen Speculation in das Christen
thum zu erklären sich veranlasst fand. Es ist jedoch nicht z
übersehen, dass verwandte Verhältnisse überall verwandte Er
scheinungen hervorzurufen pflegen. Derselbe Entwicklungspro
cess, der sich bei den alexandrinischen Juden unter griechische
Einflusse vollzog, lässt sich in allen Grundzügen auch im pa
lästinensischen Judenthum nachweisen« [40]). —

Hier wird also die Identität der alexandrinischen Religions
philosophie mit der palästinensischen Gnosis zugegeben. Nu
soll jede für sich unter den gleichen Einflüssen sich gebild

---

39) Orig. c. Cels. VI, 18.

40) Lipsius, der Gnosticismus, sein Werden, Urspr. u. Entw. S. 41

haben. — Nun haben wir aber gesehen — und wird sich dieses in der Folge wo möglich noch schlagender zeigen —, dass die palästinensische Gnosis ihren Ursprung von der alexandrinischen genommen und in Abhängigkeit von ihr geblieben ist. Welche Schlüsse können somit daraus auf die Entstehung der christlichen Gnosis gezogen werden?

Harnack geht in seinem Zugeständnis noch weiter: »dass es«, meint er sehr richtig, »einen jüdischen Gnosticismus gegeben hat, bevor es einen christlichen und judenchristlichen gab, ist unzweifelhaft. Steckte er doch, wie selbst die Apokalypsen beweisen, seit dem zweiten Jahrhundert v. Christus dem Judenthum, das babylonische und syrische Lehren aufgenommen hatte, im Blut, aber vielleicht wird das Verhältnis dieses jüdischen Gnosticismus zum christlichen nie mehr erhellt werden können. Aus den Arbeiten moderner Rabbiner über den judenchristlichen Gnosticismus lässt sich wenig lernen« [41]).

Aber warum geht man bei den modernen Rabbinern in die Schule, warum nicht lieber bei den alten Rabbinern des Talmud? Vielleicht lässt sich bei diesen letztern, wenn man sie nur eindringlich verhört, doch noch so viel lernen, dass man die Hoffnung auf eine endliche Erhellung des Verhältnisses des jüdischen Gnosticismus zum christlichen nicht aufzugeben braucht.

Es ist merkwürdig, wie christliche und jüdische Theologen als ob sie im stillen Einverständnisse handelten — zu ihrer Entschuldigung sei bemerkt, unbewusst — sich seit je bemühten und noch bemühen, die wenigen vorhandenen Quellen, welche über das grosse, die Bildung des Christenthums aus dem Judenthum noch heute umhüllende Geheimnis einigen Aufschluss geben könnten, misszuverstehen, so dass wir Nachbeter, mit ihren Brillen versehen, nur selten das Richtige aus diesen alten Ueberlieferungen herauszulesen vermögen. Das gilt ganz besonders von den überlieferten Ketzerberichten. Die zahllosen Schriften der vor- und nachchristlichen Gnostiker sind bis auf den letzten Rest der Vernichtung anheimgefallen, so dass wir unsere ganze Bekanntschaft mit ihren Lehren ausschliesslich den Widerlegungen verdanken, welche die Gegner ihnen zutheil werden liessen. Die uns auf diesen Umwegen überlieferten,

41) Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 144.

sei es in der kirchlichen, sei es in der talmudischen Litteratur enthaltenen Aufschlüsse über den Gnosticismus, die hier schon sehr verworren lauten, wurden uns durch voreingenommene Ausleger noch mehr getrübt, und sind wir heute durch eben diese »Ausleger« soweit gekommen, dass wir nicht mehr unbefangen an die Lesung dieser Quellen herantreten können. Wie viel Erkenntnis würden wir selbst noch aus diesen lückenhaften und parteiischen talmudischen und patristischen Berichten schöpfen, wären wir nicht, Dank der verkehrten Anleitung unserer Lehrer und Meister, für eine gesunde und natürliche Auslegung verdorben worden!

Da hat man uns beispielsweise daran gewöhnt, blind zu glauben, dass unter den von den Mischnalehrern des ersten christlichen Jahrhunderts bestrittenen »Minim« Judenchristen und unter der Bezeichnung »Minoth« Christenthum zu verstehen seien. Wir haben uns mit offenen Augen irre führen lassen und sind so in gänzlicher Unwissenheit über das Sektenwesen, von welchem auch das palästinensische Judenthum um die Zeit der Entstehung des Christenthums förmlich durchwühlt und durchtränkt war, geblieben. Niemandem von uns ist es eingefallen, sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob denn die talmudischen Quellen des ersten Jahrhunderts überhaupt schon Kenntnis von einem Christenthum haben. Hätten wir dieses gethan, wir hätten nach redlichem Forschen diese Frage entschieden verneinen müssen. Wären wir doch dann zu der Ueberzeugung gekommen, dass die talmudischen Quellen bis hinein in das zweite christliche Jahrhundert nicht die geringste Kunde von der Existenz des Christenthums enthalten. Und wofern wir mit der talmudischen Litteratur einigermassen vertraut, und einen Einblick in das Gewoge des religiösen Lebens, in die tosenden um den Besitz der wahren Religion entbrannten Kämpfe der Parteien gewonnen, jener Kämpfe, welche dem werdenden Christenthum vorhergingen und das Gewordene noch eine geraume Zeit mit ihrem brausenden Lärm übertönten; wird es uns nicht im Mindesten mehr Wunder nehmen, dass die talmudischen Berichte des ersten christlichen Jahrhunderts vor lauter das Judenthum in seinen Grundfesten aufwühlenden Sekten von dem frommgläubigen, noch still und harmlos auslugenden Christenthum nichts wissen. Ebensowenig überrascht es uns,

dass weder Philo, der um die Mitte, noch die jüdischen Geschichtsschreiber Josephus und Justus von Tiberias[42]), welche beide gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts schrieben, Kenntnis von Jesu und dem Christenthum verraten.

Es ist wahrlich nicht zu begreifen, warum man es mit diesen talmudischen Ketzerbestreitungen gar so leicht genommen hat. Die talmudische und midraschische Litteratur wimmelt förmlich von »Minim«, »Apikorsim«, »Chizonim«, »Philosophim« und von Controversen mit denselben, die von diesen Ketzern importirten Lehren richten im Lager der Gesetzeslehrer die grösste Verwirrung an; unsere jüdische Geschichtsschreibung aber geht mit jenem bewunderungswürdigen Gleichmute, welcher nur dem Ahnungslosen eigen ist, über alles das hinweg, es wird nur so beiläufig im Vorbeigehen gestreift, als ob es sich lediglich um eine zufällige, nichts bedeutende Episode handelte. Ja, wenn es um Pharisäer und Sadducäer geht, um Sekten des kleinen, engbegrenzten palästinensischen Judenthums, welches von einer Weltreligion zwar träumte, aber keinen Finger regte, um eine solche bilden zu helfen — das ist ganz was Anderes. Da öffnen sich alle Schleusen des Witzes und der Beredsamkeit, da werden endlos dickleibige Bücher geschrieben: aber die Sekten der grossen, mit ihrer religiösen Propaganda die Welt bestürmenden jüdischen Diaspora — die mögen sich die Köpfe spalten, wenn nur zu Hause, im engen Heim, Alles beim Alten bleibt. Ebenso wurde ja auch von dieser Seite die Sekte der Essener, weil man ihr den Diaspora-Geruch anspürte, und es doch nicht gelang, sie in die enge pharisäische Jacke zu zwängen, soviel als möglich links liegen gelassen[43]). —

---

42) Cf. Photius, Cod. 33. Justus schrieb eine Geschichte, die von Moses bis Agrippa II. Tod, bis 100 n. Chr. reichte, in welcher ebenfalls keine Erwähnung von Jesu geschieht, was Photius zu der Glosse veranlasst: »Als Jude von Geburt, habe er den Fehler seiner Glaubensgenossen, von der Ankunft Christi, von dessen Wunderthaten auch nicht die geringste Erwähnung zu thun«.

43) Selbst der schärfer blickende Abr. Geiger kommt (jüd. Zeitschr. f. Wiss. u. Lehre 1871, S. 50) bezüglich der Essener zu dem Schluss: »So bleibt es Thatsache, dass Talmude und Midraschim von einer Partei der Essäer ebensowenig wissen, wie die altchristlichen Urkunden; dass dieses Schweigen, wenn es auch ihre Existenz nicht geradezu aufhebt, doch jedenfalls ihrer Bedeutung merklich Abbruch thut, ist klar«. —

Werfen wir also entschlossen die uns von den modernen Talmudauslegern in die Hand gedrückten haltlosen Krücken von uns und suchen wir uns selbständig und möglichst objectiven Sinnes in den talmudischen Ketzerbestreitungen zurecht zu finden. Gelingt uns das, so gewinnen wir aus diesen Quellen, welche zugleich die ältesten Ketzerberichte sind, nicht nur die Ueberzeugung, dass der Gnosticismus im Zeitalter Jesu in Palästina bereits ein herrschender Factor geworden war, mit welchem sich die pharisäische Schule notgedrungen auseinandersetzen musste, wir sind sogar in der Lage anzugeben, welcher Gattung von Sekten die auf palästinensischem Boden sich breitmachende gnostische Invasion angehörte. Und dass wir dieses auch gleich verraten: es waren die Anhänger der »vielgestaltigen« antinomistischen Ophianer. —

Schon der erste hervorragende kirchliche Ketzerbestreiter, Irenäus, stellt am Ende des zweiten Jahrhunderts die Ophiten als eine vielköpfige Hydra dar [44]). Hiezu bemerkt Mosheim ganz richtig [45]): »es gehört Zeit dazu, ehe eine solche Rotte als diese um sich greift, Jünger in verschiedenen Ländern sammelt, uneinig wird und sich in allerhand Haufen theilet. Man kann daher kaum zweifeln, dass sie schon zur Zeit, da Irenäus schrieb, ziemlich alt und bejahrt gewesen seien«.

Hatten doch schon die ältesten, von Irenäus widerlegten Gnostiker V ä t e r und G r o s s v ä t e r und zwar in den ophitischen Sekten. — Von den Kainiten sprechend, schliesst Irenäus dieses Capitel mit den Worten: »Von solchen Müttern, Vätern und V o r v ä t e r n stammend, wie ihre Ansichten und Lehren selbst beweisen, war es notwendig die Dogmen der Valentinianer anzuklagen und bloszustellen« [46]).

Wir haben schon bei Philo die gesetzesfeindliche ophitische Sekte der Kainiten haarscharf gekennzeichnet gefunden und dabei erfahren, welch ungemein rührige Propaganda dieselbe entwickelte. »Sie gingen, sagt er, in ihrem verruchten Frevel so weit, dass sie nicht allein durch eigenes Bemühen ihre Lehrmeinungen

---

44) Iren. I, 30, 15: Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est cf. Hip. Philosoph. V, 11: *ἀλλ' ἐπεὶ πολυκέφαλός ἐστι . . . .*

45) A. a. O. S. 28.

46) Iren. I, 31, 3: A talibus matribus, patribus et *proavis* etc.

ausheckten, sondern auch die rechtgläubige israelitische Menge dazu zwangen, indem sie ihr Führer und Lehrer in den bösen Werken aufdrängten« [47]). —

Wie sich diese Sekten nach Palästina verpflanzten, ist unschwer anzugeben. Wissen wir doch aus dem Talmud und der Apostelgeschichte, dass die Diaspora-Juden in Jerusalem selbst ihre eigenen Synagogen hatten. Und ganz so wie die antinomistischen Sekten der Diaspora aus jenen von Philo gerügten Radicalen hervorgegangen sind, welche die letzten Consequenzen ihrer allegorischen Schriftauslegung zogen und sich über das Gesetz hinwegsetzten, sind auch aus dem Boden der palästinensischen Radicalen — deren es zweifellos eine ganze Partei schon im ersten christlichen Jahrhundert gab — die antinomistischen Gnostiker hervorgewachsen. Denselben Tadel, den Philo gegen die das Ceremonialgesetz missachtenden Allegoristen erhoben hat, sprechen auch, nur in noch schärfer verdammenden Ausdrücken, palästinensische Gesetzeslehrer des ersten christlichen Jahrhunderts gegen eine ähnliche, dem Studium der Thora ergebene, das Ceremonialgesetz aber missachtende Partei aus.

Was wirft eigentlich Philo den radicalen Allegoristen der Diaspora vor? Er tadelt an ihnen: dass sie sich von der rechtgläubigen Menge absondern, eine eigene Partei bilden [48]), nur die nackte Wahrheit, wie sie an sich ist, zu erforschen bemüht sind [49]), das Ceremonialgesetz aber, nachdem sie es allegorisch aufgelöst, missachten, Sabbath, Festtage, Beschneidung und sonstige religiöse Gebräuche über Bord werfen [50]). —

Genau dasselbe werfen Gesetzeslehrer des ersten christlichen Jahrhunderts, wie R. Eleasar aus Modiim und sein Studiengenosse R. Eleasar ben Asaria, einer gewissen Classe palästinensischer Juden vor. Sie lehrten: »Wer die Sabbathe entweiht, die Festtage verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham — die Beschneidung — verwirft, und wer Erklärungen der Schrift enthüllt, die der Ueberlieferung nicht entsprechen, der hat keinen Antheil an

47) Philo, de posterit. I, 225.

48) *καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες.*

49) *τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν.*

50) Philo, de migrat. I, 450.

dem künftigen Leben, selbst wenn er Kenntnis der Thora besitzt und gute Werke übt« [51]).

Die hier gerügte Partei ist so markant gezeichnet, dass man keinen Augenblick darüber in Zweifel bleiben kann, wo sie zu suchen sei: es ist die jüdisch-palästinensische Partei der Allegoristen, welche auf demselben Wege zu ihrer Geringachtung des Ceremonialgesetzes gelangt ist, wie ihre geistesverwandten Religionsgenossen in der Diaspora, von denen sie sich stark beeinflusst zeigt. Diese Verächter der Sabbathe, Festtage und der Beschneidung gehören, wie aus dem eben citirten talmudischen Berichte klar ersichtlich, einer Partei an, welche in der Thora forscht, aber unter fremder Leitung, nicht unter derjenigen der hergebrachten palästinensischen Ueberlieferung. Dabei sind sie ethische, religiös gestimmte Menschen, denn sie üben fromme Werke. Und dennoch sind sie des ewigen Lebens nicht theilhaftig, da ihre Thoraforschung von einem fremden Geist beherrscht ist und zur Vernichtung des Ceremonialgesetzes führt. —

Von hier zum antinomistischen Gnosticismus war nur ein Schritt, und dieser wucherte in der That üppig auf dem für ihn so trefflich präparirten Boden.

Sehen wir uns diesen nomosfeindlichen Gnosticismus, wie er im Zeitalter Jesu mit so geräuschvollem Lärm in Palästina zutage trat, ein wenig näher an, so fällt uns schon beim ersten Anblick ihre nahe Verwandtschaft mit dem Ophianismus auf. Prüfen wir nun gar eingehender die bezüglichen talmudischen Quellen, dann gelangen wir bald zu der Ueberzeugung, dass die in diesem Zeitalter von den Gesetzeslehrern so viel und so oft bekämpften Häretiker, die sogenannten »Minim«, den ophitischen Sekten angehört haben.

Schon das hohe Alter dieser Sekten spricht dafür. Die Ophiten sind zweifellos die ältesten jüdischen Häretiker der Diaspora [52]). Eine Fraction dieser Sekte, die Kainiten, haben

---

51) Pirk. Aboth III, 15: אמר ר' אליעזר המודעי: המחלל שבתות והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה — אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעה"ב

Cf. Aboth. di R. Nath. c. 26. Sanhedrin 99a. Makkoth 23a.

52) Cf. Philosoph. V, 6.

wir bereits bei Philo gezeichnet gefunden. Ihre Gnosis bewegt sich noch ausschliesslich auf dem Boden des Alten Testaments. Selbst die von den ältesten christlichen Häresiologen von ihrem äussern Wesen entworfene Charakteristik stimmt genau mit der von den talmudischen Quellen über Minim überlieferte überein. Die Ophiten nannten sich selbst Gnostiker [53]) und rühmten sich mit stolzem Mund, im ausschliesslichen Besitz der wahren Gnosis zu sein, die sie von der Schlange überkommen hatten.

Wenn aber diese Gnostiker auch ihre Lehren unaufhörlich auf das Alte Testament stützen, so ist doch ihre Stellung zu demselben eine exceptionelle, da sie den Gott des »Gesetzes« nicht als den obersten Gott anerkennen, ihn vielmehr von demselben trennen und ihn und sein Gesetz als minderwertig geringachten. Diese ihre Zwitterstellung zu dem Alten Testament suchten die Ophiten damit zu erklären, dass sie vorgaben, »der himmlische Geist, den sie Sophia oder die Weisheit nennen, habe zuweilen die jüdischen Propheten inspirirt und ihnen verschiedene Dinge zur Erbauung und Erhebung der Menschen eingegeben« [54]). In sehr instruirender Weise greift der Heide Celsus bei Origenes diese Doppelstellung der Ophiten an: »Sie wagen es«, sagt er, »den Gott der Juden den verfluchten zu nennen [55]), der regnet und donnert und der Schöpfer dieser Welt und der Gott Mosis und seiner Kosmogonie ist. Ein solcher ist auch fluchwürdig nach denen, welche diese Meinung über

---

53) ibid. 2, 6: *Ναασηνοὶ οἱ ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ἀποκαλοῦντες. — ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ὀνομάζοντες.* Cf. Epiph. haer. 26.

54) Iren. I, 30.

55) Auch in alten jüdischen Ueberlieferungen sind Andeutungen vorhanden, dass die Gesetzeslehrer sich gegen die Blasphemien der Minim, nach welchen die Welt von einem »verfluchten Gott« geschaffen, gewehrt haben. Die folgende Midraschstelle ist sehr interessant und wird jetzt erst recht verständlich: »Warum« — so heisst es Genes. rabb. 1, 1 — — »warum beginnt die Schöpfungsgeschichte mit dem Buchstaben Beth und nicht mit dem Buchstaben Aleph? Damit die Minim nicht den Mund aufreissen und behaupten können, die Welt habe keinen Bestand, da sie unter dem Zeichen des Fluches geschaffen wurde« — das Aleph ist nämlich der Anfangsbuchstabe von dem Worte ארורה Fluch. — Die Stelle lautet im Text: למה נברא העולם בב' למה לא באל"ף? שלא ליתן פתחון פה למינין לומר האיך העולם יכול לעמוד שהוא נברא בלשון ארורה אמר הקב"ה הרי אני בורא אותו בל' ברכה וכ'

ihn aufstellen, nachdem er doch die Schlange, welche die Erkenntnis von Gutem und Bösem den ersten Menschen einführte, verflucht hat. Was aber möchte wol einfältiger oder wahnsinniger sein als diese stumpfsinnige Weisheit? Denn was hat der Gesetzgeber der Juden verbrochen? Und wie nimmst du die Kosmogonie von jenem für dich selbst an, durch eine sogenannte typische Allegorie, oder das jüdische Gesetz, lobst aber wider Willen, o Gottlosester, den Schöpfer der Welt, der ihnen Alles versprochen, der angekündigt hat, ihr Geschlecht zu mehren bis zu den Enden der Erde und sie aufzuwecken aus den Todten in leibhaftigem Fleisch und Blut, und der die Propheten inspirirt hat — und wiederum schmähst du diesen? Aber so oft du von ihnen — den Juden nämlich — bedrängt wirst, bekennst du, denselben Gott zu verehren« [56]). —

Dieses Verhalten der Gnostiker zu dem Alten Testament wird auch von Epiphanius bestätigt: »Sie bedienen sich«, sagt er, »des Alten Testaments, obgleich sie denjenigen, der in demselben redet, verwerfen. So oft sie einen Spruch finden, der ihrer Lehre zu widersprechen scheint, sagen sie, dass er von dem Schöpfer dieser Welt komme, geraten sie aber auf eine Stelle, die nach ihrem Sinne gedeutet werden kann, so sagen sie, dass sie vom Geiste der Wahrheit eingegeben worden sei« [57]). —

Die Ophiten waren philosophirende Juden, welche sich den Besitz der tiefsten Gotteserkenntnis vindicirten. Der weltschöpferische Gott, Jaldobaoth, war ihnen nicht der oberste, sondern nur ein von diesem abstammender Gott, der aber, um alle Verehrung und Anbetung für sich in Anspruch nehmen zu können, den Menschen die Erkenntnis des höchsten Gottes verbarg. Die mosaische Lehre nun, welche von diesem untergeordneten demiurgischen Gott gegeben wurde, konnte unsern Gnostikern, die doch zur Erkenntnis des höchsten Gottes vorgedrungen waren, nicht als absolute göttliche Offenbarung gelten. Bei alledem standen sie zu sehr unter dem mächtigen Banne der alttestamentlichen Propheten, denen sie ihre philosophischen Ideen von Gott, Weltschöpfung, Messias u. s. w. unterschoben,

56) Orig. c. Cels. VI, 27, 28, 29 nach Keim, Celsus' wahres Wort, S. 86. — Celsus bekämpft hier selbstverständlich eine Fraction der Ophiten, welche bereits in Vermischung mit dem Christenthum begriffen war.

57) Epiph. haer. XXVI.

als dass sie — zum mindesten in der ersten Periode ihrer Blüte — das ganze Alte Testament zu verwerfen sich hätten entschliessen können. Sie hätten ja auch durch ein solches wahnwitziges Vorgehen den Baumstamm, auf welchem sie sassen, abgeschnitten. Es war demnach angezeigt, zuzugeben, dass die Propheten des öftern von der göttlichen Sophia inspirirt zu werden pflegten. Der Gnosticismus dieser Häretiker muss aber, wenn nicht alle hierüber referirenden talmudischen und patristischen Quellen trügen, eine geradezu berückende und bestrickende Gewalt auf die Phantasie ausgeübt haben. Auf ihn wandte man die Worte des Koheleth an: »Und ich fand, dass ein Weib, dessen Herz Fallstricke und Netze und dessen Hände Bande sind, bitterer als der Tod sei; der Gottgefällige entgeht ihr, der Sünder aber verstrickt sich« [58]). — Diese Häretiker waren denn auch von der unwiderstehlichen Macht ihrer Gnosis so durchdrungen, bei der Propagirung ihrer Lehren so siegesgewiss, dass sie einem Gesetzeslehrer, der ihren Händen entschlüpft war, nachrufen durften: »gehe hin und berichte deiner Mutter, dass du dich nach uns nicht umgewendet und uns nicht angesehen hast: denn wenn du dich umgewendet und uns betrachtet hättest, du würdest uns mehr nachgelaufen sein, als wir dir« [59]). — Und in der That wird dieser Häresie von den Gesetzeslehrern selbst eine unwiderstehliche Anziehungskraft zugeschrieben [60]). —

Dafür, dass selbst Gesetzeslehrer von hervorragendster Bedeutung sich in den Schlingen der häretischen Gnosis verfingen und sich ihnen nur mit Mühe entwinden konnten, liefert uns der Talmud wiederholt die zwingendsten Beweise. Hier ein markantes Beispiel: »Als einst« — so wird wiederholt im Talmud und Midrasch erzählt — »als ein R. Eliesar in »Minoth« — Häresie — verstrickt war, wurde er vor Gericht geladen, wo ihn der »Hegemon« anherrschte mit den Worten: wie kann ein Mann von deiner Bedeutung sich mit solch müssigen Dingen abgeben! . . . . Frei geworden, ging er verstört nach Hause

---

58) Midr. Kohel. rabb. 7, 26: ומוצא אני מר ממות את האשה וג׳ ר׳ אוסי דקיסרין פתר קרייה במינות

59) Midr. Kohel. rabb. 1: דאילו הפכת ואיסתכלית בן יותר מן מה דהוינן פרחין בתרך הוית פריח בתרן

60) Aboda sara 27b: שאני מינות דמשכא

und wollte, als seine Schüler ihn zu trösten kamen, keinen Trost annehmen. — Darauf erbat sich sein Schüler R. Akiba die Erlaubnis, dem Meister ein Wort in Erinnerung bringen zu dürfen, das er von ihm selbst gelernt habe und sprach: Meister, du magst wol in Ketzerei geraten sein, und wirst dich an derselben vergnügt haben? . . . In der That, Akiba, erwiderte R. Eliesar, du erinnerst mich da, dass ich einmal in der obern Strasse von Sepphoris auf einen Mann, Namens Jacob aus Kephar Sechanja stiess, der mich mit einer Schriftauslegung unterhielt. Er sagte nämlich: es steht in eurer Thora geschrieben: „du sollst nicht den Lohn einer Buhlerin und nicht den Preis eines Hundes in das Haus des Ewigen deines Gottes bringen“ — darf man aber dieses Geld zum Bau von Aborten für den Hohepriester verwenden? Da ich nicht antwortete, so legte er mir diese Schriftstelle aus . . . . . ich aber fand Vergnügen an seiner Ausführung — und deshalb gerieth ich in Ketzerei und habe die Warnung der Schrift übertreten, die da lautet: „halte fern von ihr deine Schritte“ — worunter „Minoth“ verstanden ist«[61]). —

Dieser Fall ist so ausserordentlich — so lehrreich, dass er, selbst wenn er in der ganzen talmudischen Litteratur vereinzelt dastünde — was, wie wir bald sehen werden, durchaus nicht der Fall ist —, die grösste Beachtung und unausgesetzte Erforschung verdient hätte. — Wenn das am grünen Holze geschah, wenn eine Säule der Schriftgelehrsamkeit, wie R. Eliesar ben Hyrkanos, von welchem sein Lehrer R. Jochanan ben Laccai

---

61) Aboda sara 16b; Midr. Kohel. rabb. 1, 9; Jalkut, Micha 1: ת"ר כשנתפ' ר"א למינות העלהו לגרדום לידון . . . . . כשבא לביתו נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו ולא קיבל תנחומי' אמר לו ר"ע תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני א"ל אמור אמר לו רבי שמא מינות בא לידך והנאך ועליו נתפסת — אמר לו עקיב' הזכרתני פעם אחד היית מהלך בשוק העליון של ציפורי ומצאתי א' ויעקב איש כפר סכניא שמו אמר לי כתיב בתורתכם לא תביא אתנן זונה וג' — מהו לעשות הימנו בה"כ לכ"ג? ולא אמרתי לו כלום — אמר לי כך למדני מאתנן זונה קבצו ועד אתנן זונה ישובו . . . . . והנאני הדבר ע"י זה נתפסתי למינות ועברתי על מה שכתוב בתורה: הרחק מעליה דרכך זו מינות יכ'

gerühmt hatte, dass er alle Weisen Israels überrage[62]), sich der herrschenden gnostischen Strömung nicht zu entziehen vermochte, wie widerstandslos musste erst die grosse Menge in ihren Strudel hineingerissen worden sein! Dass solche Hinneigungen zur gnostischen Häresie nicht zu den Seltenheiten gehört haben, darauf weist schon das merkwürdige Memento hin, welches Akiba seinem Meister entgegenhält, das sich so landläufig giebt, als ob es zur Zeit nur so auf Aller Lippen schwebte. — Wie tief aber unser Rabbi in der Ketzerei gesteckt haben muss, leuchtet, wie sehr auch die talmudischen Berichterstatter bemüht sind, die Affäre abzuschwächen, klar aus der ganzen Situation hervor: R. Eliesar ist zerknirscht vor Reue. Die Schüler nehmen das Missgeschick des Lehrers sehr ernst, sie erscheinen bei ihm, um ihn zu trösten. Er aber weigert sich, Trost anzunehmen. Und alles das um Hekuba? einzig und allein, weil R. Eliesar einer heitern Spielerei, einer spasshaften Auslegung der biblischen Bestimmung, betreffend den »Lohn der Buhlerei und den Hundepreis« ein geneigtes Ohr geschenkt! Das mögen moderne Talmudausleger glauben, welche auch hier schnell fertig waren mit dem Wort: der in unserer Erzählung genannte Jacob aus Kephar Sechanja sei ein Judenchrist gewesen, und unter »Minoth«, in welche R. Eliesar verstrickt war, sei das Christenthum gemeint[63]). —

Aber verstand man denn unter den Bezeichnungen »Min« und »Minoth« überhaupt Christ und Christenthum? In der Zeit, von der wir sprechen, gewiss nicht. — Wären wir bezüglich der Erklärung dieser viel geplagten Bezeichnungen auch nur auf die einzige talmudische Ueberlieferung angewiesen,

62) Aboth. II, 12: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הרקנוס בכף שניה מכריע את כלם

63) Graetz, Gnostic. u. Judenth. S. 25 behauptet sogar, dass Jacob aus Kephar Sechanja kein geringerer als der Apostel Jacobus sei. Auch das wurde ihm vielfach nachgesprochen. — Ein wenig nüchterner urtheilt Neubauer, la Geogr. du Talmud S. 235. Nach ihm ist dieser Jacob nicht der Bruder sondern ein Schüler Jesu, und zwar, der zweiten oder dritten Generation: Tous les deux — sagt er — R. Ismaël et R. Akiba, ont encore vu la destruction du second Temple. Ce Jacob, qui etait en relation avec eux, a donc dû être un des disciples de la seconde ou troisième generation de Jesus. Ce n'est certainement pas Jacques, frère de Jesus, car le Talmud n'aurait pas manqué de le dire (!).

nach welcher »das Buch Koheleth mit Aufhebung bedroht war, da man darin Worte fand, die zur Häresie — „Minoth“ hinneigen«[64]), so dürften wir schon mit aller Bestimmtheit behaupten: unter »Min« verstand man einen Ketzer und unter »Minoth« Ketzerei im Allgemeinen. Nun möchten wir fragen, was in der von uns citirten über die Ketzerei des R. Eliesar referirenden talmudischen Stelle auch nur im Entferntesten auf ein Christenthum schliessen lässt? Nichts, absolut nichts. Wol aber spricht so ziemlich Alles gegen ein solches. Hätten unsere Talmudausleger mit weniger Suffisance und mehr Unbefangenheit im Talmud zu lesen verstanden, sie wären nimmer darauf verfallen, hier und in einschlägigen Quellen ein Christenthum zu wittern. Schon ein einziges Wörtlein in dieser Erzählung, das uns im Vorbeigehen das Geheimnis der in Rede stehenden Häresie enthüllt, hätte sie davor bewahren müssen. Ein palästinensischer Judenchrist aus der Zeit des R. Eliesar ben Hyrkanos durfte nimmer so sprechen, wie hier Jacob aus Kephar Sechanja spricht. Die urchristliche palästinensische Gemeinde war von einer geradezu fanatischen Gesetzestreue, die sich kein Jota von ihrem Alten Testament, das sie in allen ihren frommen Versammlungen mit Inbrunst las, rauben liess. Und ein Mitglied dieser Gemeinde sollte von der heiligen Thora so gesprochen haben, wie hier Jacob aus Kephar Sechanja? Dieser leitet nämlich sein Gespräch mit R. Eliesar mit den charakteristischen Worten ein: »geschrieben steht in eurer Lehre«[65]). So konnte nur ein antinomistischer Gnostiker sprechen, der die Thora ganz oder zum grossen Theil verwarf, nicht aber ein palästinensischer Judenchrist aus dem ersten Jahrhundert. — Dazu passt denn auch das ganze Colorit der Erzählung, sowie die frivole Auslegung einer frivol gewählten Schriftstelle.

Auf einen antinomistischen Gnosticismus lassen auch unverkennbar die von dem reuevollen R. Eliesar auf jene ihm gefährlich gewordene Ketzerei angewandten Schriftworte schliessen: »halte fern von ihr deine Wege . . . .«[66]).

64) Midr. Wajikra rabb. 28: מפני שמצאו בו דברים מטין לצד מינות:

65) אמר לי: כתוב בתורתכם:

66) Solche und ähnliche Schriftworte werden wiederholt auf die herrschende Ketzerei angewendet. So auch die Worte Proverb. 6, 27: »Biege

Was nun die Person des Jacob aus Kephar Sechanja betrifft, so werden wir ihr noch in der Folge begegnen, und zwar in einer Gesellschaft von ganz bestimmter Färbung, und dann in der Lage sein nach dem bewährten Worte: sage mir, mit wem du umgehst, und ich werde dir sagen, wer du bist, die Gattung der Häresie, der er angehörte, näher bestimmen zu können.

Hieher gehört auch das folgende, in derselben Zeit sich abspielende und im Talmud und Midrasch berichtete Ereignis:

»Ben Dama, Schwestersohn des R. Ismael wurde von einer Schlange gebissen, da kam Jacob aus Kephar Sechanja, ihn zu heilen. Ismael wollte jedoch dieses nicht gestatten. Lass ihn doch, Bruder Ismael, bat der Gestochene, und ich will dir aus der Schrift beweisen, dass es erlaubt sei. — Es kam aber nicht mehr dazu, denn ben Dama hatte inzwischen den Geist aufgegeben. Darüber freute sich Ismael und rief aus: heil dir, ben Dama, dass du rein geblieben und deine Seele in Reinheit von hinnen gegangen, dass du nicht die Worte deiner Collegen übertreten, die da lehrten[67]): wer den Zaun durchbricht, den sticht die Schlange«[68]). —

Diese kurze Erzählung gewährt uns einen tiefen Einblick in die heillose, durch die häretische Gnosis geschaffene Verwirrung und Zerfahrenheit, welche selbst in den obersten Kreisen der Schriftgelehrten herrschten. Das Gift dieser Gnosis muss tief, sehr tief in diesen Kreisen eingenistet gewesen sein, wenn mit solch unmenschlicher Härte gegen dasselbe vorgegangen werden musste, wenn ein so hervorragender Lehrer, wie R. Ismael seinen in Todesgefahr schwebenden Neffen — der gleichfalls ein Gesetzeslehrer — es verwehren musste, sich von einem Irrlehrer heilen zu lassen, aus Furcht, dieser könnte von der Häresie desselben angesteckt werden, und beim Tode des Gestochenen noch aufjubelt, dass der Dahingeschiedene nunmehr allen Versuchungen entrückt sei. — Wir lesen aber auch nicht

---

nicht aus nach rechts oder links«, das will nach der Erklärung Rabbi's sagen — so heisst es Midrasch Mischle z. St. — sei, achtsam auf die Worte der Thora, dass du weder nach rechts noch nach links ausschreitest, »halte deinen Fuss vom Bösen zurück«, das will sagen: »gehe nicht den Weg der Minim«: שלא תלך בדרך המינים

67) Mit den Worten Koheleth 10, 8.

68) Aboda sara 27b, Kohel. rabb. 1, 9.

undeutlich aus den Zeilen heraus, dass dieser ben Dama, der sich bezeichnender Weise mit griechischen Wissenschaften beschäftigte, und auch dieses gegen den Willen R. Ismael's[69]), bereits im Banne der Häresie gestanden.

Ein anderes, nicht minder bezeichnendes Ereignis wird uns aus jener Zeit berichtet, welches das Gesagte erhärtet und gleichzeitig den Charakter dieses Gnosticismus ein wenig beleuchtet:

»Chanina, der Brudersohn des R. Josua ging nach Kephar-Nachum, wo ihm Ketzer ein Uebel anthaten und ihn am Sabbath auf einem Esel reitend in die Stadt brachten. Er kam zu seinem Oheim R. Josua und dieser bestrich den beschädigten Körpertheil mit Oel, dass er geheilt wurde. Hierauf sprach R. Josua zu ihm: da der Esel dieses Bösen dir Uebles gethan, so kannst du nicht mehr im Lande Israel wohnen. Er zog von dannen gen Babylon und verschied daselbst in Frieden«.

Wir haben hier abermals eine gewaltsame Entreissung aus den Händen der »Minim« — und der Gerettete ist kein geringerer als der schriftgelehrte, später zu Rufe gekommene Neffe des hervorragendsten Gesetzeslehrers und Ketzerbestreiters Rabbi Josua ben Chananga. Und was den Charakter der Gnosis betrifft, welcher Chanina verfallen war, so erfahren wir hier, dass er ein ausgesprochen antinomistischer war. Denn der in die Schlingen der »Minim« geratene Gesetzeslehrer setzt sich auch schon über die mosaischen Satzungen hinweg und kommt am Sabbath auf einem Esel in die Stadt geritten. R. Josua erkennt sofort die Gefahr, in der sein Neffe schwebt und vermag sie nur dadurch abzuwenden, dass er ihn nach Babylonien schickt, wo es keine »Minim« gab[71]). Hier gründet Chanina eine Schule, welche bald zu den angesehensten gezählt wurde.

Diese selben, auf Menschenfang ausgehenden antinomistischen Gnostiker, welche auch hervorragende jüdische Schriftgelehrte in ihren Bannkreis zu ziehen wussten, lernen wir in der folgenden Erzählung kennen, hier jedoch von einer neuen Seite:

»Einer der Schüler R. Jonathan's« — so lautet die bezügliche Ueberlieferung — »ging zu den „Minim“ über, der Lehrer

---

69) Menachoth 99b.
70) Midr. Kohel. 1, 8.
71) Pesachim 56a.

ging ihm nach und fand ihn „Aptunioth“ treibend. Die Minim schickten nach ihm und sprachen zu ihm, steht denn nicht geschrieben: „dein Los wirf unter uns, ein Beutel sei uns allen gemein“? [72]). — Darauf lief er davon, sie aber eilten ihm nach und sprachen zu ihm: Rabbi, übe einen frommen Akt der Liebe an dieser Braut da. Er ging und fand sie gerade mit einem Mädchen beschäftigt. — „Handeln also jüdische Männer?“ fragte vorwurfsvoll der Gesetzeslehrer. Sie aber antworteten: steht nicht geschrieben: „ein Beutel soll uns allen gemein sein“? Da ergriff er die Flucht, sie aber folgten ihm nach, bis er sein Haus erreichte und es hinter sich zuschloss. Da riefen sie ihm nach: gehe Rabbi Jonathan, und sage deiner Mutter, dass du dich nicht umgewendet und uns nicht genau betrachtet hast; denn hättest du dieses gethan, so würdest du uns mehr nachgelaufen sein als wir dir« [73]).

Diese Erzählung stimmt in Form und Inhalt vollkommen zu den uns anderweitig über eine gewisse Classe ophitischer Gnostiker überlieferten Mittheilungen. Wir haben es hier mit einer jener Abzweigungen der Ophiten zu thun, welche unsittliche Mysterien pflegten und dieselben mit heiligen Laken aus der Schrift zu umhüllen suchten. Schon bei Philo haben wir gesehen, wie die »Sprösslinge der kainitischen Verkehrtheit« ihr nacktes, sinnliches Treiben zu begründen und zu beschönigen sich bemühten: »Ist nicht«, so predigten sie, »ist nicht der Körper die Behausung der Seele? Müssen wir nicht deshalb diese Behausung sorgfältig pflegen? Sind nicht die Augen, Ohren und die andern Sinne gleichsam die stetigen Begleiter

---

72) Proverb. 1, 14.

73) Midr. Kohel. r. 1, 8: ר' יונתן ערק חד מן תלמידיו לגביהון אזל ואשכחיה עבד בן אפטונית־שלחון מיניא בתריה כך אמרון לי' ולא כך כתיב: גורלך תפיל בתוכנו וכיס אחד יהיה לכולנו־והוה פרח ואינון פרחין בתריה אמרין ליה רבי איתא גמול חסדא להדא כלתא הלך ומצאן עסוקים בריבה אחת אמר לון: כן ארחיהון דיהודאי אבדין? אמרין לי' ולא כן כתיב בתורה גורלך תפיל בתוכנו כיס וג' והוה פרח ואינון פרחין בתריה עד דמטא לתרע ושרד באפיהון אמרין רבי יונתן אזיל גלוג לאמך דלא הפכת ולא איסתכלת בן דאילו הפכת ואיסתכלית בן: יותר מה דהוינן פרחין בתרך הוית פריח בתרן

und Freunde der Seele, und muss man nicht Bundesgenossen und Freunde wie sich selbst ehren? Hat die Natur etwa die Wollüste, Genüsse und alle Freuden des Lebens für die Todten und die noch nicht Geborenen, oder nicht vielmehr für die Lebenden geschaffen? . . . .«.

Von Irenäus und Epiphanius erfahren wir[74]), dass die »Gnostiker«, worunter, wie aus Irenäus unzweideutig hervorgeht, die ophitischen gemeint sind, zwar von einander abweichende, aber hinsichtlich der Unzucht übereinstimmende Lehren verbreiteten und dass die Weibergemeinschaft bei ihnen gebräuchlich gewesen sei. Nach ihnen lehrten die Kainiten, dass Niemand selig werden könne, der nicht »Alles durchmache«, wie dieses auch die Lehre der Karpokraten verlange, welche dahin gehe, dass von Natur nichts böse sei, das Urtheil und die Ansicht der Menschen machen es erst dazu. Der Mensch müsse daher in diesem Leben Alles durchmachen, dann erst werde er dadurch von der Welt und der Behausung seiner Seele befreit werden. Daher möge er nichts unversucht lassen und alle Schandthaten begehen. — Wenn also die Kainiten die schlimmsten Laster begehen, so berufen sie sich dabei immer auf einen Engel, dem sie die Anregung dazu zuschreiben, indem sie ihn anrufen, und sprechen, dass sie sein Werk üben[75]). —

Diese und ähnliche Berichte, so gehässig sie auch lauten und so unbegründet sie auch generalisiren mögen, sie enthalten doch, zum mindesten soweit sie sich auf gewisse bereits entartete ophitische Fractionen beziehen, manche Wahrheit. Das lehrt auch unsere, den Sachverhalt mit historischer Treue wiedergebende Midraschquelle. Der jüdische Gesetzeslehrer, welcher ausgeht, den verirrten Schüler den Schlingen der verführerischen Ketzerei zu entreissen, kann selbst nur mit grosser Mühe denselben entrinnen. Das wüste Schauspiel, das er bei dieser Gelegenheit zu sehen bekommt, bildet ein ophitisches Mysterium. Das geht schon aus der Aufforderung hervor, welche die Sektirer an ihn richten: »Rabbi übe ein frommes Liebeswerk an diesem Mädchen!« Auf den entrüstungsvollen Vor-

---

74) Iren. I, 31, 2; Epiph. 26, 4. Cf. Clem. Alex. Strom. III, 2, 5: *Οἱ δὲ ἀπὸ Καρποκράτους . . . . ἀναγόμενοι κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας ἀξιοῦσι.*

75) Epiph. 27, 2; 38, 1, 2.

wurf des Gesetzeslehrers: »handeln so jüdische Männer!« weisen die Sektirer auf die Schrift hin, um auf sie ihre Lehre von der Weibergemeinschaft zu stützen. —

Was Wunder nun, dass die Gesetzeslehrer solchen Ausschreitungen und missbräuchlichen Schriftauslegungen gegenüber bereits entschlossen waren, das Buch Koheleth aufzuheben? Denn dass diese Absicht nur durch das Treiben der hier geschilderten Sekten erzeugt wurde, wird uns mit grösster Deutlichkeit gesagt, indem der Finger auf die wunde Stelle des Buches gelegt wird, welche der gnostisch-hedonistischen Ketzerei Thür und Thor öffnete: »Die Gelehrten«, so lautet die bezügliche Ueberlieferung, »wollten das Buch Koheleth aufheben, weil sie darin Lehren fanden, welche zu „Minoth" führen. Sie sprachen nämlich: Ist das die Weisheit Salomo's, dass er sagt: freue dich Jüngling in deiner Jugend, sei fröhlichen Gemütes in den Tagen deines Jünglingsalters und wandle immer die Wege, wohin Herzenslust und Augenweide dich führen«[76]). — Welche Ketzergattung hier unter »Minim« verstanden ist, leuchtet klar aus der ganzen Stelle hervor. —

Was wir ferner aus der früher citirten Midraschstelle über R. Jonathan bei den Minim erfahren, dass nämlich diese Sekte eine rein jüdische, allerdings tief entartete war, ist für unsere Untersuchung von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. —

Noch sei hier des Abenteuers gedacht, welches der Schriftgelehrte R. Jehuda ben Nekusa mit Minäern zu bestehen hatte, aus welchem er zwar siegreich, jedoch schwer beschädigt hervorgegangen sein soll:

»Die Minim«, so wird berichtet, »machten dem R. Jehuda ben Nekusa viel zu schaffen, sie stellten nämlich immer wieder an ihn Fragen, die er beantwortete. — Wozu umsonst streiten, sagte er zu ihnen, machen wir aus, dass der Sieger dem Besiegten den Schädel spalte. — Er besiegte sie, und sie verliessen mit Wunden bedeckt den Kampfplatz. Als er zurückkam, sprachen seine Schüler zu ihm: der Himmel hat dir beigestanden, Rabbi, dass du sie besiegt hast. Nicht doch, antwortete der Lehrer, ich habe meinen Theil bekommen. Gehet hin und betet

---

76) Midr. Kohel. rabb. 9, 9.

für diesen Mann und für jenen Schlauch, welcher früher gefüllt war mit Edelsteinen und Perlen, jetzt aber voll Kohlen ist« [77]). —

Wir kommen nun zu einer für unsere Zwecke ausserordentlich wichtigen Talmudstelle, welche — wir gestehen es gern — uns zuerst zu einem ernsten Nachdenken über die talmudischen Ketzerberichte anregte und uns in der Folge als Führerin in diesen »labyrinthisch irren Gängen« diente. Sie lautet:

»Die Giljonim und Schriften der Ketzer darf man nicht vor dem Verbrennen retten, man lasse sie vielmehr mit den in ihnen verzeichneten Askaroth — Gottesnamen — verbrennen . . . . . Die Schriften der Ketzer sind wie die Giljonim selbst anzusehen. R. Jose sagte: An Wochentagen schneide man die Askaroth heraus und verberge sie, das Uebrige aber verbrenne man. Rabbi Tarphen sagte: beim Leben meiner Kinder! kommen mir diese Giljonim und Ketzerschriften unter die Hände, so verbrenne ich sie mitsammt den Askaroth! Und wenn einer mit Ermordung bedroht, oder von einer Schlange verfolgt wird, so flüchte er sich lieber in einen heidnischen Tempel, als in die Häuser dieser Menschen: denn diese, die „Minim“ nämlich, sind Wissende und leugnen, jene aber leugnen aus Unwissenheit, und von ihnen gilt das Wort des Propheten [78]): „hinter Thür und Pfosten stellest du dein Gedächtnis — 'Sichronoch' — auf, denn von meiner Seite buhltest du hinweg . . .“ Rabbi Ismael stützt die Behauptung, dass man die Schriften dieser Ketzer, selbst mitsammt den in ihnen enthaltenen Askaroth verbrennen dürfe, auf die Schrift, indem er folgert: wenn die Thora kein Bedenken trägt, den heiligen Gottesnamen in Wasser verwischen zu lassen, wo es gilt, Frieden zu stiften zwischen Mann und Weib, um wie viel eher darf dieses hier gestattet sein, da diese Ketzer doch nur Hass, Neid und Zwietracht zwischen Gott und Israel säen, und auf sie zielt das Wort des Psalmisten [79]): „sollte ich deine Hasser, o Ewiger, nicht hassen und deine Empörer nicht verabscheuen? Fürwahr mit tiefstem Hasse hasse ich sie, sie sind mir zu Feinden geworden“. — Und sowie man diese Schriften nicht vor dem Verbrennen rettet, ebenso rettet man

77) ibid. 1, 8.
78) Jesaia 57, 8.
79) Ps. 139, 21, 22.

sie nicht vor einem Einsturz und nicht vor Wasser, oder vor sonst etwas, das sie vernichtet« [80]). —

Beide Referenten, Tarphon und Ismaël zählten zu den Säulen der Gesetzeslehrer des ersten christlichen Jahrhunderts und haben in jungen Jahren den Tempel, dem sie, als Sprösslinge hoheprieslerlicher Familien, sehr nahe gestanden sind, noch in seiner Herrlichkeit functioniren gesehen. — Der Hass, den sie gegen die Minim an den Tag legen, ist ein ebenso ingrimmiger, als lang genährter und verhaltener. Schon diese Thatsache allein hätte vor dem grossen Fehler bewahren müssen, in der hier mit dem schwersten Anathem belegten Häresie das Christenthum zu vermuten. Aber einer unserer modernen Talmudausleger hatte den witzigen Einfall, in dem Worte »Giljonim« die »Evangelien« wiederzufinden und diese geistvolle Identificirung wirkte so bestechend, dass sie widerstandslos zur raschen und allgemeinen Geltung gelangte. Man fragte sich nicht weiter, ob das Wort Giljon wirklich Evangelium bedeuten könne, man fragte sich auch nicht, ob eine solche Identificirung aus inneren Gründen überhaupt zulässig; der Hinweis auf einen fernen Gleichklang der Worte genügte einer nicht in die Tiefe gehenden Forschung vollkommen, sich bei dem Gedanken zu beruhigen, dass unter den in Rede stehenden Giljonim, über deren Bedeutung an dieser Stelle die Gemara selbst sich nicht mehr ganz klar war [81]), die Evangelien gemeint seien; obgleich offenkundig alles in unserem Berichte bis auf das letzte Wort stracks dagegen spricht. — Wo findet man in den Evangelien »Aska-

---

80) Sabbath 116a, Jalkut, Jes. c. 57, Num. rabb. c. 9: הגליונים וספרי הצדוקים אין מצילין אותם מפני הדליקה־ר' יוסי אומר בחול קודר את האזכרות שבהן וגונזן והשאר שורפין־אר''ט אקפח את בני שאם יבאו לידי שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהן שאפי' אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית עכו''ם ואין נכנס לבתיהן של אלו: שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין ועליהן הכתוב אומר אחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך וכ'־א''ר ישמעאל ק''ר ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים על אחת כמה יכמה וכ'

81) ibid.: ת''ש . . . . . מאי לאו גליונין דס''ת? לא גליונין דספרי צדוקים

roth« verzeichnet? Und wie will man in den von den Gesetzeslehrern so grimmig gehassten »Wissenden, die leugnen« die Anhänger der urchristlichen palästinensischen Gemeinde finden! »Die Erstlingsgemeinde zu Jerusalem hielt so streng am Mosaischen Gesetze, am Tempelcultus und der Beschneidung, dass sie von den jüdischen Volksobern nur vorübergehend und auf besondere Anlässe hin belästigt, von der Volksmasse nur als eine neue der damals ohnehin zahlreichen Sekten des Judenthums betrachtet wurde« [82]). —

Wären die Evangelien zu der Zeit, von der wir sprechen, in Wirklichkeit schon in Aller Händen gewesen, so hätten in ihnen die folgenden, gewiss zu den ältesten und ursprünglichsten Ueberlieferungen zählenden Herrnworte notwendig vorkommen müssen: »Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis dass Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis dass alles geschehe. Wer nun Eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heissen im Himmelreich, wer es aber thut, und lehret, der wird gross heissen im Himmelreich« [83]). — Schriften, welche so felsenfeste Gesetzestreue athmen, welche nicht minder scharf wie die strengsten pharisäischen Schriftgelehrten die antinomistischen Bestrebungen verdammten, welche Den für den Geringsten im Himmelreich erklärten, »der nur Eins von den kleinsten Geboten auflöst, und die Leute also lehrt«, derartige Schriften mitsammt ihren Verfassern und Bekennern mit so unbändigem Hasse zu verfolgen, wie dies in der angezogenen Talmudstelle die Gesetzeslehrer Tarphon und Ismaël thun und lehren, spricht jeder Vernunft Hohn. Nichts aber berechtigt uns, den jüdischen Lehrern solche Verkehrtheit zuzumuten, dass sie gegen das eigene Fleisch in so wahnwitziger Weise gewütet haben sollten. Die urchristliche Gemeinde musste vielmehr den Gesetzeslehrern in ihrem verzweifelten Kampfe gegen eine übermächtige, weitverzweigte Sekte der Antinomisten, welche den Judengott und

82) Lipsius, der Gnosticismus 13.
83) Ev. Math. 4, 17, 18, 19.

sein Gesetz verwarf, als gesetzeseifrige Bundesgenossin gegen den gemeinschaftlichen Feind sehr willkommen sein. — Auf diese gesetzesfeindliche Sekte durften mit vollem Rechte die Schriftworte angewendet werden: »Von meiner Seite hinweg buhltest du . . . .«. Ferner: »Sollte ich deine Hasser, o Herr, nicht hassen, deine Empörer nicht verabscheuen? . . .«.

Suchen wir aber die Gattung näher zu bestimmen, welcher diese in der talmudischen Litteratur so arg angefeindeten Häretiker angehörten, so empfiehlt es sich zunächst die Frage zu beantworten: Was sind die Giljonim in unserer Talmudstelle? Die Antwort ist rasch gegeben: Giljonim sind — und bedeuten auch hier nichts anderes als — Tafeln. Es waren dieses Tafeln, auf welchen u. A. die Askaroth, d. h. die Gottesnamen, verzeichnet waren. Das besagen ja ganz deutlich die Worte R. Tarphon's: »ich würde sie, kämen sie mir zur Hand, mitsammt den in ihnen enthaltenen Askaroth verbrennen«. Wir haben es hier sonach, wenn nicht alle Anzeichen trügen, mit dem Diagramm der Ophiten zu thun. Es war dieses eine Tafel, welche die Glaubenslehre der Ophiten kurzgefasst, durch Namen, Worte und Zeichen illustriert, enthielt.

Die Kenntnis von der Existenz dieses Diagramms verdanken wir dem heidnischen Philosophen Celsus, welcher davon in seiner um 178 n. Chr. verfassten Streitschrift gegen die Christen Erwähnung thut, ferner dem Origenes, der sich in seiner Widerlegung des Celsus bemüssigt sieht, einige Ergänzungen über diese Tafeln zu bringen. Sehen wir uns an der Hand dieser allerdings wenig klaren Berichte das Diagramm ein wenig näher an. Dieses sollte, da die massenhaften und weitausholenden Religionsschriften, wie sie die ophitischen Sekten hatten, für die grosse Menge ihrer Anhänger wenig taugten, dieser zu einem leicht zu übersehenden Leitfaden, zu einem stets vor Augen bleibenden Vademecum dienen und an die Pfosten und Wände der Wohnungen angeheftet werden.

Die Glaubenslehre der Ophiten, welche in drei Haupttheile zerfiel: in die Lehre von der obersten Gottheit und ihrer Behausung, dem Lichthimmel, in die Lehre von dem Lufthimmel und seinen Beherrschern, den sieben grossen Geistern, und endlich in die Lehre von der Erdenwelt — spiegelt die ophitische Glaubenstafel — das sogenannte Diagramm — voll-

kommen wieder. Das Diagramm war in zwei Abtheilungen geschieden: der obere Theil enthielt in Kreisen, Bildern und Namen das Glaubensbekenntnis der Ophiten angedeutet, der untere die Gebete an die sieben, die Luftwelt beherrschenden Geister.

Auf dem obersten Theil des Diagramms sah man fast nur Kreise. Da waren zunächst ein grösserer und ein kleinerer Kreis abgebildet, auf deren Durchmesser die Worte standen: Vater und Sohn. Und zwischen dem den kleineren umschliessenden grössern Kreis und einem andern, der aus zwei Kreisen, von welchen der eine weiss, der andere blau war[84]), war ein Zaun abgebildet, der wie ein Beil aussah. Der äussere gelbe Kreis sollte den heiligen Geist, der innere blaue den Christus darstellen. Diese vier Personen der Gottheit der Ophiten lebten in einer untheilbaren Vereinigung und bildeten zusammen die wahre eigentliche Kirche. — Die übrigen Kreise dieses obersten Feldes des Diagramms sind sehr verworren dargestellt und trugen verschiedene Aufschriften. Der eine: »die Liebe«, der andere: »das Leben«, ein dritter: »Vorsicht der Weisheit«, noch ein anderer: »die Gnosis«, ein fünfter: »die Einsicht«. —

Nächst dem Lichthimmel befand sich auf dem Diagramm der Lufthimmel, der Wohnort der »heiligen Sieben« der Ophiten, abgebildet, in dessen Herrschaft sich die sieben mächtigen archontischen Geister theilten. Oben waren die Pforten des Paradieses, dabei das flammende Schwert, den Durchmesser eines feurigen Kreises bildend, »gleichsam«, so interpretirt Origenes, »als hielte es Wache bei dem Baume der Erkenntnis und des Lebens«. Tiefer unter befanden sich sieben, von einem grossen Zirkel umgebene Kreise, die sieben Geister darstellend, welche die Planeten erschufen, sie bewohnten und regierten. Die Namen dieser »Archonten« waren gleichfalls auf dem Diagramm verzeichnet. Sie lauteten: Jaldobaoth, Jao, Sabaoth, Adonaeus, Eloeus, Horeus, Astapheus.

Die vier Namen: Jao, Sabaoth, Adoneus, Eloeus sind, wie Jedermann weiss, Bezeichnungen der heiligen Schrift für Gott[85]). —

---

84) Auch der Talmud verrät Kenntnis von diesem ophitischen Diagramm. Darauf hat bereits Joel, Blicke I, 192 aufmerksam gemacht. Chagiga 12a heisst es nämlich: Tohu, das ist der grüne Kreis, der die ganze Welt umgiebt, und von welchem die Finsternis in die Welt kommt«.

85) Orig. c. Cels. VI, 32 bemerkt zu diesen Namen: »Die Ophiten

Von dem Lufthimmel war auf dem Diagramm die Erdenwelt durch einen Zaun geschieden, den man den Zaun der Bosheit nannte. Unter diesem Zaun fand sich die Erde in einem grossen Kreise, welcher zehn kleinere umschloss, versinnbildlicht. Auf dem grossen die Erde darstellenden Kreise las man das Wort Leviathan zweimal verzeichnet. »Obgleich der Prophet«[86], bemerkt hiezu Origenes, »nichts Gutes von dem Leviathan sagt, so lässt ihn doch das gottlose Diagramm die Seele sein, die alle Dinge durchdringt«[87]. —

Unterhalb der kleinsten der genannten zehn Kreise stand das Wort »Behemoth«. In der Nähe des grossen diese zehn kleineren umschliessenden Kreises waren sieben Thiere zu sehen, welche sieben mächtige Dämonen darstellten. Lassen wir hierüber Origenes selbst sprechen: »Celsus kommt hierauf wieder auf die vornehmsten Dämonen zurück, von welchen die Christen nichts wissen, deren Namen er aber, meiner Ansicht nach, den Ophiten entlehnt hat. Und wir haben denn auch in Wirklichkeit auf dem Diagramm, das wir uns aus diesem Anlass verschafft haben, die von Celsus angegebene Ordnung beobachtet gefunden. Er sagt: der erste sehe aus wie ein Löwe, giebt jedoch dabei nicht an, wie ihn diese Gottlosesten aller Menschen nennen[88]. — Wir fanden jedoch, dass derjenige, der in der heiligen Schrift mit dem Namen Engel des Schöpfers

---

brachten Alles durcheinander: aus der Magie nahmen sie Jaldobaoth, Astapheus und Horeus; aus den hebräischen Büchern aber denjenigen, der bei den Hebräern Jao genannt wird, den Sabaoth, Adonäus und Eloäus. Die Namen, welche der Schrift entnommen sind, sind Namen des einen und desselben Gottes. Die Feinde Gottes merkten das nicht, wie sie es sogar selbst eingestehen, und glaubten daher, Jao sei ein Anderer als Sabaoth und Adonäus, welcher in der Schrift Adonai heisst, von beiden verschieden und ein Anderer als diese drei Eloäus, den die Propheten im Hebräischen Eloi nennen«. Cf. Irenaeus I, 30, 5, 11; Epiph. 26, 10. —

86) Ps. 103, 24—26.

87) Orig. c. Cels. VI, 25: *ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ καὶ ὠνομάζετο Λευϊθάν . . . . . Τὸ τοίνυν ἀσεβὲς διάγραμμα τὸν σαφῶς οὕτω κατηγορηθέντα ἐν τῷ προφήτῃ Λευϊθὰν ἔλεγεν εἶναι τὴν διὰ τῶν ὅλων πεφοιτηκυῖαν ψυχήν . . . . . Τοῦτον δὲ τὸν Λευϊθὰν ὁ τὸ μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἀναπλάσας ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ κέντρου αὐτοῦ κατέγραψε, δὶς ἐκθέμενος αὐτοῦ τὸ ὄνομα.* —

88) ibid. *οἱ ἀληθῶς δυσσεβέστατοι.*

beehrt wird, auf diesem unseligen Diagramm als Michael, der Löwenähnliche bezeichnet wird. Der Zweite ist nach der Angabe des Celsus ein Stier. Das uns vorliegende Diagramma bezeichnet denn auch den Suriel als den Stierähnlichen. Der dritte ist nach der Versicherung des Celsus ein Amphibium, das gewaltig zischt, Raphael, der Drachengestaltige genannt. Der vierte hat nach Celsus die Gestalt eines Adlers. Das Diagramm nennt den Gabriel den Adlerähnlichen. Der fünfte, sagt Celsus, hat das Aussehen eines Bären. Das Diagramm bezeichnet den Thautabaoth als den Bärenähnlichen. Von dem sechsten heisst es bei Celsus, dass er die Gestalt eines Hundes habe. Das Diagramm nennt ihn Erathaoth. Den siebenten lässt Celsus die Gestalt eines Esels haben und Thaphabaoth oder Onoel genannt sein. Wir haben gefunden, dass dieser auf dem Diagramm Onoel oder Thartharaoth genannt wird und wie ein Esel aussieht. Diese Dinge, so schliesst Origenes dieses Capitel, haben wir sorgfältig und genau angeben zu müssen geglaubt, damit es nicht scheine, dass wir das nicht wissen, was zu wissen Celsus sich rühmt, und damit wir bekunden, dass wir Christen in diesen Dingen weit besser als er Bescheid wissen, nicht etwa, als ob sie christliche Lehren wären, sondern vielmehr weil sie Meinungen solcher Leute sind, welche ganz und gar der Heilslehre fern stehen und Jesum weder als den Erlöser noch als Gott oder Lehrer oder Sohn Gottes anerkennen« [89]). —

Auf der unteren Abtheilung des Diagramms waren, wie bereits erwähnt, die Gebete verzeichnet, welche die Anhänger der ophitischen Sekten nach dem Tode auf ihrer Wanderung in den Lichthimmel, welche in die sieben von den Archonten beherrschten Himmel führte, an diese zu richten hatten, um Ein- und Durchlass zu erhalten. Es liegt hier keine Veranlassung vor, diese dunkeln, oft ganz unverständlichen Gebete anzuführen, man lese dieselben bei Origenes selbst nach [90]). —

So ungefähr sah das Diagramm aus, welches als Ersatz für die schwer verständlichen und unhandlichen gnostischen Bücher colportirt wurde. Es enthielt in Schlagworten Andeutungen

89) Orig. c. Cels. VI, 30.
90) ibid. VI, 31.

nicht nur der Ethik, sondern auch der Kosmogonie und Theosophie der Ophiten. — Die Lehre von der Lichtwelt, dem Lufthimmel und der Erdenwelt ist in Wirklichkeit nichts anderes als die im Talmud unter dem Namen »Maasseh-Bereschith« und »Maasseh-Mercaba« viel ventilirte Geheimlehre. Wir finden auf dem Diagramm unzweideutige Hinweise auf das Mysterium, welches die Ophiten an die Mercaba des Propheten Ezechiel anlehnten. Man denke nur an die Thiergestalten Löwe, Stier und Adler, mit denen sie ihre Dämonen identificirten [91]). —

Dass aber dieses Diagramm ganz ausserordentlich verbreitet gewesen war, kann man schon daraus schliessen, dass man noch im dritten christlichen Jahrhundert, als der Ophianismus bereits in voller Auflösung begriffen war und nur noch hie und da durch seine Anlehnung an das Christenthum ein Scheinleben fristete [92]), weit und breit davon Kenntnis hatte: »Ich bin weit in der Welt herumgekommen« [93]), sagt Origenes, »und habe überall die Gelehrten aufgesucht, jedoch keinen gefunden, der von diesem Diagramm etwas gehalten hätte« [94]). — Also bekannt war das Diagramm überall, wenn man es auch nicht hoch taxirte.

Da hätten wir das »Giljon« mit seinen »Askaroth«, das ohne Celsus vielleicht für alle Zeiten verschollen geblieben wäre. —

Und nun wird uns auch das Anathem verständlich, welches die Gesetzeslehrer Tarphon und Ismaël gegen die Giljonim und Ketzerschriften unter so heftigen Wutausbrüchen schleuderten. In dem Giljon finden wir das Diagramm der Ophiten wieder. Auf dieses allein passen die Worte: »die Giljonim und Ketzerschriften darf man nicht vor dem Verbrennen retten . . . . . Die Schriften der Ketzer sind wie die Giljonim selbst zu be-

---

91) cf. Joel a. a. O. I, 140.

92) Orig. c. Cels. VI, 26 spricht von ihnen als von Leuten, »die man vielleicht jetzt nicht mehr antrifft, die entweder ganz verschwunden, oder etwa auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzen sind«.

93) Er hatte Rom, Arabien, Aegypten, Palästina gesehen. Cf. Euseb. E. H. VI, 13, 19.

94) Orig. c. Cels. VI, 24: *Οὐδενὶ γοῦν καί τοί γε πολλοὺς ἐκπεριελθόνες τόπους τῆς γῆς, καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἰδέναι ζητήσαντες περιτετεύχαμεν πρεσβεύοντι τὰ τοῦ διαγράμματος.*

trachten« [95]). — Natürlich, die Giljonim enthielten ja die Quintessenz der in den ketzerischen Büchern des Ausführlichen behandelten ophitischen Glaubenslehre. Nur wenn das Giljon mit unserm Diagramm identisch ist, wird erklärlich der Wutausbruch R. Tarphon's: beim Leben meiner Kinder! wenn mir diese Giljonim und Ketzerschriften zur Hand kommen, so verbrenne ich sie mitsammt den in denselben vorkommenden Askaroth. Haben wir doch auf dem Diagramm nicht blos Engelnamen, sondern selbst die veritablen »Askaroth«, die Gottesnamen: Jehova, Sebaoth, Adonai, Elohim, wie sie in der heiligen Schrift angeführt sind, verzeichnet gefunden. — Von den häretischen Gnostikern allein durfte ferner R. Tarphon mit vollem Recht sagen: »sie sind Wissende und leugnen«. Denn als im Besitze der wahren Gnosis haben ja diese jüdischen Ketzer den Judengott und sein Gesetz verworfen. Auf sie, wie auf keine andern konnte das Wort des Propheten angewendet werden: »Hinter Thür und Pfosten stelltest du dein Gedächtnis (Sichronoch) auf, denn von meiner Seite weg buhltest du«. — Das Diagramm verfolgte ja hauptsächlich den Zweck, den Anhängern der ophitischen Sekte stets vor Augen zu schweben und hing auch deshalb an den Thüren und Wänden der Wohnhäuser [96]). — Ebenso begreift man jetzt den lang verhaltenen, gelegentlich aber mit elementarer Gewalt ausbre-

---

95) Sabbath 116a: וספרי צדוקים חרי הן כגליונים גיפא

96) Wir verweisen bei dieser Gelegenheit die Talmudkundigen auf die folgende sehr interessante und wichtige Talmudstelle Sabbath 149a, auf welche wir von dem strebsamen jungen Wiener Gelehrten Dr. Altschüler aufmerksam gemacht wurden: ת"ר כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים — מאי גמרא? אמר ר' חנין אל תפנו אל מדעתכם

Aus dieser und der ihr vorangehenden Stelle geht evident hervor, dass solche Tafeln, welche Bilder und commentirende Inschriften nach Art unseres Diagramms enthielten, in jener Zeit bei den Juden sehr beliebt waren. Es wurde, wie wir hier sehen, gegen dieselben geeifert und selbst sie anzuschauen verboten. Die Begründung dieses Verbotes: אל תפנו אל מדעתכם lässt auf gnostische Herkunft dieser Bilder schliessen. — Würden über solche und ähnliche Talmudstellen eingehende Untersuchungen angestellt werden, sie würden gar manche, für die Zeitgeschichte wichtige Resultate zutage fördern.

chenden Zorn R. Ismael's gegen die Giljonim und deren das Judenthum zerwühlenden Urheber, »die nur Hass, Neid und Zwietracht zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater säen«, und auf welche er mit gutem Grunde die Worte des Psalmisten anwendet: »sollte ich deine Hasser, o Ewiger, nicht hassen und deine Empörer nicht verabscheuen? Fürwahr mit tiefstem Hasse hasse ich sie, zu Feinden sind sie mir geworden!«

Demselben Hass gegen das Diagramm und dessen dem Judenthum wie dem werdenden Christenthum gleich gefährlichen Urheber begegnen wir später in der Kirche. Origenes nennt diese Tafeln »gottlos und verrucht«[97]), und ihre Anhänger »die Allergottlosesten«[98]). Bezüglich der Gebete des Diagramms lässt er sich also aus: »Wir fanden auf dem genannten Diagramm . . . . . auch das, was jene Unglückseligen vor den Pforten des Paradieses erzählen . . . . . Celsus wollte oder konnte nicht die Reden wiedergeben, welche nach den Fabeln dieser Gottlosen vor jedem Thor die Eintretenden halten müssen. Wir aber haben auch dieses gethan, um dem Celsus und denjenigen, welche auf sein Buch geraten, zu zeigen, dass wir diese ekligen Geheimnisse genau kennen und sie, als dem christlichen Gottesdienst völlig fremd, verwerfen«[99]).

Wie gross der Ingrimm der Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts gegen diese Sekten gewesen, wie gefährlich die »fälschlich sogenannte Gnosis« um diese Zeit der Kirche geworden war, verrät uns Irenäus wiederholt in seinen Ausbrüchen gegen dieselben . . In der Einleitung zu seiner Ketzergeschichte sagt er: »Einige bringen unter Verschmähung der Wahrheit falsche Lehren und „thörichte Genealogieen herbei, welche, wie der Apostel sagt, mehr Streitfragen verursachen denn Erhebung im Glauben“ und sie führen durch geschickte Ueberredungskunst die Unerfahrenen irre, verdrehen die Worte des Herrn, geben ihnen falsche Auslegungen, bringen Viele in Ver-

---

97) c. Cels. VI, 25: *μιαρὸν ἐκεινο διάγραμμα.*

98) c. Cels. VI, 30: *οἱ ἀληθῶς δυσσεβέστατοι.* Ferner das. c. 28 sagt er von ihnen: »Diese Gottlosen handeln, als wären sie nicht Menschen, deren Feinde die Schlangen sind, sondern Schlangen«.

99) c. Cels. VI, 33.

wirrung, indem sie dieselben unter dem Scheine der Gnosis von dem Weltschöpfer und Weltordner ablenken, als ob sie Grösseres und Erhabeners wüssten, als den Gott, der Himmel und Erde und alles, was sich darin befindet, geschaffen hat, indem sie mit Scheingründen durch Redekunst bei den Unerfahrenen die Lust zu Untersuchungen anregen, sie aber ohne Scheingründe verderben, da sie ihre Gesinnung von dem Welturheber frevelhaft und gottlos machen, die doch die Lüge von der Wahrheit nicht zu unterscheiden vermögen . . . . . Diese Lüge wirkt so täuschend, dass sie vermöge ihres Scheines den minder Erfahrenen wahrer erscheint als die Wahrheit selbst, so hat ja schon ein Grösserer, als wir sind, in Bezug auf diese Leute gesagt, dass ein künstlich nachgemachtes Glas den edlen von den Menschen hochgeschätzten Smaragd zu Schanden mache, wenn Niemand da sei, der es untersuchen und das geschickt Nachgeahmte zu prüfen verstehe . . . . Damit aber nicht durch unsere Schuld Einige wie Schafe von Wölfen geraubt werden . . . . . hielt ich es für notwendig, diese abgrundtiefen Mysterien zu enthüllen . . . . .«. — Und am Ende des ersten Buches gegen die Häresien, anschliessend an seine Schilderung der Kainitischen Sekte, sagt er: »er habe die Widerlegungen unternommen in der Hoffnung, einige vielleicht zur Busse und zur Anerkennung des alleinigen Schöpfers und Gottes, des Urhebers des Weltalls, zu bewegen, die Uebrigen aber, die da glaubten von den Gnostikern ein grosses und tiefes Mysterium zu lernen, abzuziehen von dem verkehrten Geschwätz, damit sie ihre Lehren verlachen und sie selbst bemitleiden, die sich noch überdies auf ihre jämmerlichen Fabeln viel einbilden, dass sie sich darum für vorzüglicher als die andern halten . . . . . Es wird nun nicht mehr vieler Worte bedürfen, um ihre nunmehr Allen bekannt gemachte Lehre zu stürzen. Sowie derjenige, der einen Wald aushaut, in welchem sich ein öfters zum Raub hervorbrechendes Thier aufhält, dasselbe auf diese Weise blossstellt und sich nicht mehr bemüht, es einzufangen — man kann ja nunmehr, nachdem man weiss, dass das wilde Thier eben ein wildes Thier ist, dieses verheerende und reissende Thier (vastatricem illam bestiam) selbst sehen, seinem Anfall entgehen, von allen Seiten darauf schiessen, es verwunden und tödten — so wird es auch uns, nachdem wir

ihre verborgenen, von ihnen geheim gehaltenen Mysterien ans Licht gezogen haben, nicht mehr nötig sein, ihre Lehren weitläufig zu widerlegen« [100]). —

Aus diesen Worten des Kirchenlehrers spricht derselbe Ingrimm wie aus den oben citirten Ausbrüchen der jüdischen Gesetzeslehrer gegen die »Minim«.

Der Hass der gesetzestreuen Synagoge gegen die ophitischen Sekten bekam schon im ersten christlichen Jahrhundert immer neue Nahrung durch die grosse Ausdehnung, welche dieselben erlangten, noch mehr aber durch ihre aggressiv betriebene Propaganda. Der Ophianismus wirkte schon um diese Zeit, wie wir bereits wissen, geradezu berückend auf die Gemüter, was klärlich beweist, dass seine Gnosis schon damals — weit entfernt, noch eine primitive zu sein, da eine solche mit nichten eine derartige Macht, zumal auf die Kreise der Gelehrten, hätte ausüben können — eine längere Entwicklungsperiode hinter sich hatte, für diese Thatsache spricht auch der Umstand, dass er schon zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, also merkwürdiger Weise in der Zeit, wo der vielgestaltige christliche Gnosticismus scheinbar plötzlich und unvermittelt, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, in voller Rüstung aus dem Boden des Christenthums hervorschoss, bereits in Entartung und Verkommenheit verfiel. Das lehrt auch die folgende sehr instruirende talmudische Ueberlieferung: »Als Rabbi Josua ben Chananja« — dessen Lehrthätigkeit noch vor der römischen Zerstörung des Tempels begann, und der während seines ganzen langen Lebens unausgesetzt im Kampfe mit den Minäern stand — »sterben sollte, klagten seine Collegen an seinem Sterbebette: Wie wird es uns jetzt mit den Minim ergehen! R. Josua aber tröstete sie mit den bezeichnenden Worten des Propheten [101]): „Der Rath ist geschwunden von den Einsichtigen, ihre Weisheit ist stinkend geworden", das will

---

100) Iren. I, 31, 3, 4. — »Der grosse Lehrer der Syrer, Ephrem, widerlegte die Ophiten noch im 4. Jahrh. in seinem Werke von dem Glauben und fluchte ihnen noch in seinem letzten Willen oder Testament«. Cf. Mosheim a. a. O. S. 26.

101) Jerem. 49, 7.

sagen: da der Rath den Kindern (Gottes) abhanden gekommen, ist auch ihre Weisheit stinkend geworden«[102]).

Der Hass der Synagoge gegen die Ophiten war auch noch aus andern Gründen so mächtig auflodernd: Ursprünglich waren denselben auch die angesehensten und frömmsten Kreise nähergetreten. Ihre neue, ausserordentliches Interesse erregende allegorische Auslegungsweise, welche die antinomistische Spitze noch nicht enthüllt hatte, ihre Geheimlehre, welche die Phantasie in hohem Masse anregte, kurz das ganze Gehaben ihrer Gnosis wirkte überaus bestechend und schuf den Gesetzeslehrern ein neues Studium, nämlich die Kosmogonie und Theosophie, welches mit Rabbi Jochanan ben Saccai in Schwang kam. Dieses Studium fand, wie wir gesehen haben, die grösste Verbreitung, hatte aber auch ungeahnte und irreparable Schäden in der Folge.

Nach Ueberlieferungen der Mischna haben die Minim schon zu der Zeit, als sie noch eins mit den übrigen rechtgläubigen Juden waren und gemeinsam mit diesen an dem Tempeldienst theilnahmen, ihre Propaganda eröffnet, bemüht, ihre Lehrmeinungen den andern aufzudrängen, sodass es zum Bruch zwischen ihnen und dem übrigen Israel noch während des Bestandes des zweiten Tempels kam. Minäische Umtriebe im Tempel selbst drängten dazu, dass hergebrachte Gebete modificirt wurden. Eine Mischna berichtet hierüber: »Alle jene, welche zur Zeit des Tempels die Segenssprüche schlossen, thaten es mit der Schlussformel: „Von der Ewigkeit (Welt)". Als jedoch die Minim entarteten und sagten, es gebe nur eine Welt, da wurde festgesetzt, dass die Schlussformel zu lauten habe: von Ewigkeit zu Ewigkeit (von Welt zu Welt«)[103]). —

Es ist auch keine leere, in den Wind gesprochene Phrase, es entspricht vielmehr vollkommen den Thatsachen, wenn der Talmud sagt: »Israel ist nicht eher ins Exil geschickt worden, als bis sich in seiner Mitte vierundzwanzig Gattungen von Minäer-Sekten gebildet hatten«[104]).

---

102) Chagiga 5b: כי קא ניחא נפשיה דרבי יהושע בן חנניה אמרו לי רבנן: מאי תיהוי עלן מאפיקורסן אמר להם: אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם כיון שאבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם של עכו"ם

103) Jer. Sanhedr. X, 5: לא גלו ישראל אלא עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים

104) Mischna Berachoth 54b: כל חותמי ברכות שבמקדש היו

Weit schlimmer sah es zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts aus. Da war bereits das ganze öffentliche und private Leben von dem Ophianismus dermassen durchtränkt, dass man sich mit aller Macht gegen denselben zu wehren anfing. Vor allem galt es, die Synagoge von demselben zu säubern, und da war guter Rath theuer. — In Jamnia war es, wo die Weisen Palästinas zu ernster Beratung versammelt sassen, als der Vorsitzende Nasi Gamaliel II. an sie die ganz eigenartig klingende Frage richtete: »ist Jemand da, der ein Gebet gegen die Minim verfassen kann?« [105]). — Diese Frage des Vorsitzenden, gerichtet an die grossen Lehrer Israels, wo es sich um eine ganz einfache, selbst von dem unbedeutendsten Schüler leicht zu lösende Aufgabe handelt: um die Abfassung einer Verwünschungsformel, hat nur dann einen Sinn, wenn sie in der Absicht gestellt wurde, den Rabbinen Gelegenheit zu geben, sich als frei von jeder Solidarität mit den Minim zu documentiren. Diese Politik verfolgte, wie wir gleich sehen werden, derselbe Nasi da, wo es galt, das Lehrhaus selbst von der herrschenden Ketzerei zu befreien. Es handelt sich hier also mit nichten um die Fähigkeit, eine solche Malediction fertig zu bringen, es sollten vielmehr die Rabbinen auf die Echtheit ihrer orthodoxen Gesinnung geprüft werden. Aus der ganzen talmudischen Ausführung geht denn auch hervor, dass derjenige jeden Verdacht der Ketzerei von sich abwälzte, der sich zur Abfassung eines solchen Gebetes oder zum Recitiren desselben bereit finden liess. — Und das Resultat dieses Appells des Nasi? — Es erhob sich in der That Einer aus der Runde und nahm den mutvollen Anlauf zur Abfassung der verlangten Formel. Es war Samuel der Kleine. —

Und wie viele Augen sah der Vorbeter auf sich geheftet, wie viele Ohren fühlte er lauschen, wenn es zum Recitiren dieses »Minäergebetes«, dieser wahren Mausefalle, kam. Zuckte er hier nur mit der Wimper, welch ein Spiessrutenlaufen erwartete

---

אומרים: עד העולם משקלקלו המינים ..... התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העול'

105) Berach. 28b f.: תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה — אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים?

ihn da. Da hiess es erbarmungslos: hinweg mit ihm, er ist ein »Min«! Bei jedem, noch so wichtigen Gebete durfte der Vorbeter straflos irren; passirte ihm jedoch das Unglück, dass ihm beim Recitiren des Minäergebetes ein Lapsus unterlief, er wurde stracks amovirt [106]).

Ueberhaupt wurde jetzt in der Synagoge gründlich aufgeräumt. Es wurde scharf darauf gesehen, dass einerseits nichts Ketzerisches da geduldet, dass aber andererseits alles vermieden werde, was den Minäern Anlass »zum Lärmschlagen« geben konnte. Aus diesem Grunde wurde auch vielfach von althergebrachten Gebeteinrichtungen abgegangen: um nur nicht das »Lärmen der Minim zu provociren« [107]). —

Ebenso wie die Synagoge sollte auch das Lehrhaus unter der energischen, mitunter rücksichtslosen Leitung desselben Nasi endgiltig von den Minim gereinigt werden. Und welche Massregel ergriff der Nasi zur Ausführung dieses Vorhabens? Der Thürhüter des Lehrhauses erhielt den Befehl auszurufen: »der Einlass ins Lehrhaus ist allen jenen untersagt, deren Inneres nicht im Einklang mit ihrem äusseren Wesen« [108]). — Diese Beschränkung der Lehr- und Lernfreiheit galt, da man doch von einem Thürhüter nicht verlangen kann, dass er ein Gedankenleser sei, offenbar jenen Gesetzeslehrern, von denen es nicht unbekannt war, dass sie neben den im Lehrhause vorgetragenen religiösen Anschauungen andern, will sagen, ketzerischen, huldigten. Deren gab es ja, wie wir bereits wissen, viele, und sogar hervorragende. War es doch schon dahin gekommen, dass es Schriftgelehrte gab, wie beispielsweise Elischa ben Abuja, die, während sie im Lehrhause sassen, in ihrem Schosse »zahlreiche« minäische Schriften liegen hatten. —

---

106) Berach 28b f.: עמד שמואל הקטן ותקנה . . . . . טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא - - שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה

107) Pesach 56b: מפני תרעומות המינים. Cf. Berach 12a: אם בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומות המינים
Ueberhaupt war man in dieser Richtung nachgerade sehr empfindlich geworden und ehe man sichs versah, kam man in den Verdacht: Megila 24b. שמא מינות נזרקה בו

108) Berach. 28a: שהיה ר"ג מכריז ואומר: כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו לא יכנס לביה"מ

Vermochten sich doch nur die wenigsten dem mächtigen Zuge der von der jüdischen Diaspora nach Palästina verpflanzten gnostischen Bewegung zu entziehen.

Nicht geringer waren die Anstrengungen, die man machte, auch im socialen Leben unübersteigliche Schranken gegen die Minim aufzurichten. Die diesfälligen Verordnungen lauten sehr streng und hart: »man dürfe in keine Geschäftsverbindungen mit den Minim treten, und sich von ihnen in Krankheitsfällen, sei es auch nur vorübergehend, nicht heilen lassen«[109]). —

Diese Häretiker mussten eben stark, sehr stark beschworen werden. Sie liessen sich so leicht nicht abweisen. Mit gradezu unerhörter Dreistigkeit bedrängten sie die Gesetzeslehrer mit nie ermüdenden Fragen und Antworten aus der Schrift[110]), dass sie ihnen zur Qual wurden[111]). — Auf Markt und Strasse, zu Hause und in der Schule, überall wurden sie von diesen Quälgeistern überfallen. Die von diesen Häretikern aufgeworfenen Fragen zielten immer auf die Erniederung des jüdischen Gesetzes, auf die Demütigung des Gefragten ab. Aus vielen mag ein classisches Beispiel hier angeführt werden: Von Rabbi Jehuda ha-Nasi wird erzählt, dass er einmal, als ihm während der Mahlzeit ein solcher »Min«, der ihn auch sonst schon wiederholt mit Schriftauslegungen belästigt hatte, gemeldet wurde, tief erregt mit dem Psalmisten ausgerufen habe: »sie thun in meine Labung Galle, und in meinem Durst tränken sie mich mit Essig«[112]). — Die endlosen Fragen und Disputationen der Minim über die Schrift involvirten schon seit langer Zeit tiefe Kränkungen für die jüdischen Gesetzeslehrer und wurden von diesen auch als solche empfunden[113]).

Man braucht nur aus der Fülle der in der talmudischen und midraschischen Litteratur überlieferten Ketzer-Controversen die eine oder andere beliebig auszuheben, und der gehässige

109) Aboda sara 27b: לא ישא ויתן אדם עם המינין ואין מתרפאין מהן אפי' לחיי שעה

110) Midr. Kohel. rabb. I, 10: היו שואלים ומשיב ושואלים ומשיב

111) ibid. 1: כל הדברים יגעים: דברי מינות מיגעין

112) Chulin 78a.

113) Berach. 7a; Abod. sar. 4a f.; Jalkut Ps. c. 7; Sanhedr. 105b u. a. St.: ההוא צדוקי . . . . . דהוה קא מצער ליה טובא בקראי

antinomististische Charakter derselben springt in die Augen. Zum Ueberfluss hat uns Irenäus einige Proben solcher gnostischen Controversen aufbewahrt, welche die volle Uebereinstimmung mit den im Talmud uns erhaltenen aufweisen, und deren Spitze gegen den Weltschöpfer, gegen Israel und gegen das Gesetz gerichtet ist. Irenäus berichtet hierüber also: »Wenn der Prophet Jesaias sagt: „Israel aber kennt mich nicht, mein Volk hat mich nicht verstanden“, so deuteln die Gnostiker diese Worte so, als habe er damit die Unbekanntheit ihres Bythos ausgesprochen. Ebenso beziehen sie gewaltsam den Ausspruch bei Hosea: „Es ist keine Wahrheit in ihnen und keine Gotteserkenntnis“ auf dasselbe. Auch das Wort des Psalmisten: „Keiner ist, der Verstand hat, oder nach Gott fragt, Alle sind abgewichen, allesammt unnütz geworden“ wenden sie auf die Unbekanntheit des Bythos an. Auch das Wort Mosis: „Niemand wird Gott sehen und loben“ enthält nach ihrer Auslegung eine Beziehung auf jenen. Denn der Schöpfer zwar, so lügen sie, sei von den Propheten gesehen worden; hingegen soll das Wort: „Niemand wird Gott sehen und loben“ von der unsichtbaren, allen unbekannten Grösse gesagt sein . . . . . Ebendasselbe deute Daniel an durch die Bitte an die Engel um Auflösung der Gleichnisreden, da er sie nicht verstehe. Allein auch der Engel habe das grosse Geheimnis des Bythos vor ihm verborgen gehalten und zu ihm gesagt: „Lasse ab, Daniel, denn diese Reden sind versiegelt, bis die Verständigen verstehen und die Erleuchteten erleuchtet sind“ — und diese Erleuchteten und Verständigen aber, so prahlen sie mit Ruhmredigkeit, seien sie selbst« [114]). —

Die endlosen, von einer eitlen und aufgeblasenen Vielwisserei aufgeworfenen Fragen zwangen die Gesetzeslehrer, um den ihnen auf Schritt und Tritt auflauernden Minim Rede stehen zu können — und die Aneignung der erforderlichen Schlagfertigkeit wurde von den Schriftgelehrten allenthalben empfohlen [115]) — über alle möglichen und unmöglichen biblischen Themen nach-

---

114) Iren. I, 19, 2 . . . . . *καὶ αὐτοὺς εἶναι τοὺς λευκοὺς καὶ εὐσυνιέντας αὐχοῦσι.*

115) Pirke Aboth II, 19: הוה שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס

zudenken und selbst auf die nutzlosesten Untersuchungen Zeit und Mühe zu vergeuden. — Da lesen wir beispielsweise im Talmud, dass man sich in den Kreisen der jüdischen Lehrer damit abmühte, die in der heiligen Schrift nicht angegebenen Genealogien hervorragender biblischer Persönlichkeiten ausfindig zu machen, oder, sagen wir richtiger, zu erfinden. Und fragte man nach dem Zweck solcher zeitverderbender Spielereien, so erhielt man die stereotype Antwort: »um den Minim Rede stehen und Bescheid geben zu können«[116]), zu deren viel verschrieenen Specialitäten auch das »Forschen nach endlosen Genealogien« gehörte.

Genau so zudringlich, fragelustig, geschwätzig, aufgeblasen, endlos ermüdend, gefährlich, auf ihre höhere Erkenntnis pochend, finden wir diese jüdischen Gnostiker in den ältesten christlichen Ketzerberichten, ja selbst schon in den Pastoralbriefen geschildert, wo sie ebenso eindringlich, nur systematischer, als in den talmudischen Quellen, bekämpft werden. War doch die »fälschlich sogenannte Gnosis« durch ihre Verwerfung des Weltschöpfers und des »Gesetzes« dem jungen Christenthum nicht minder gefährlich, wie dem Judenthum. Man sehe sich doch nur diese classischen Zeichnungen der Pastoralbriefe nunmehr ein wenig näher an: »Wie ich dich ermahnt habe« — so heisst es auf einer Stelle — »dass du zu Ephesus bliebest, da ich in Macedonien zog, und gebötest Etlichen, dass sie nicht anders lehreten, auch nicht Acht hätten auf die Fabeln und der Geschlechter Register, die kein Ende haben, und bringen Fragen auf, mehr denn Besserung zu Gott im Glauben. Denn die Hauptsumme des Gebotes ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben; welcher haben Etliche gefehlt und sind umgewandt zu unnützem Geschwätz. — Wollen der Schrift Meister sein und verstehen nicht was sie sagen oder was sie setzen. Wir wissen aber, dass das Gesetz gut ist, so sein Jemand recht braucht . . . . .«[117]). Und weiter: »Das sollst du aber

---

116) Ein Beispiel Baba bathr. 91a: אמיה דדוד נצבת בת עדאל שמה אמיה דשמשון צללפונית ואחתי נשיין — למאי נפקא מינה? לתשובת האפיקורסין

117) 1 Tim. 1 ff.

wissen, dass in den letzten Tagen werden gräuliche Zeiten kommen. Denn es werden Menschen sein, die von sich selbst halten, geizig, ruhmredig, hoffärtig, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankbar, ungeistlich, störrig, unversöhnlich, Schänder, unkeusch, wild, ungütig, Verräter, Frevler, aufgeblasen, die mehr lieben Wollust denn Gott, die da haben den Schein eines gottseligen Wesens, aber seine Kraft verleugnen sie. Und solche meide. Aus denselben sind, die hin und her in die Häuser schleichen und führen die Weiblein gefangen, die mit Sünden beladen sind und mit mancherlei Lüsten fahren. Lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Gleicher Weise aber wie Jannes und Jambres Mosi widerstanden, also widerstehen sie der Wahrheit; es sind Menschen von zerrütteten Sinnen, untüchtig zum Glauben. Aber sie werden es die Länge nicht treiben; denn ihre Thorheit wird offenbar Jedermann, gleich wie auch Jener war« [118]). —

Diese letzten Worte, eine Prophezeiung ex eventu, finden ihren Commentar und ihre Bestätigung in dem bereits citirten, aus der Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe stammenden Ausspruche des sterbenden Gesetzeslehrers R. Josua ben Chananja, mit welchem dieser seine Collegen beruhigte, ihnen verheissend, dass sie nicht lange mehr von den Minim zu leiden haben werden, »da ihre Weisheit bereits faul zu werden angefangen«. —

Auf einer andern Stelle des ersten Hirtenbriefs heisst es: »So Jemand anders lehrt ..... der ist verdüstert und weiss nichts, sondern ist seuchtig in Fragen und Wortkriegen, aus welchem entspringt Neid, Hader, Lästerung, böser Argwohn, Schulgezänke solcher Menschen, die zerrüttete Sinne haben und der Wahrheit beraubt sind, die meinen, Gottseligkeit sei ein Gewerbe. Thue dich von solchen« [119]). — Und wieder: »Aber der thörichten und unnützen Fragen entschlage dich; denn du weisst, dass sie nur Zank gebären« [120]). —

---

118) 1 Tim. 3, 1 ff.

119) 1 Tim. 6, 3 ff. Sind das nicht dieselben Worte, welche der Gesetzeslehrer R. Ismaël in grosser Erbitterung gegen die Minim ausstösst, gegen die er den schweren Vorwurf erhebt, »dass sie nur Hass, Neid und Zwietracht säen«?

120) 2 Tim. 2, 23 f.

»O Timothee, bewahre, das dir vertraut ist und meide die ungeistlichen losen Geschwätze und das Gezänke der fälschlich sogenannten Gnosis, welche Etliche vorgeben und verfehlen des Glaubens«[121]). — »Der thörichten Fragen aber, der Geschlechter-Register« — so heisst es im Brief an Titus — »des Zanks und Streits über dem Gesetz, entschlage dich, denn sie sind unnütz und eitel. Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnt ist«[122]). —

Diese aus dem Hadrianischen Zeitalter stammenden Polemiken gegen die ältesten Gnostiker sehen ganz erstaunlich und zum Verwechseln ähnlich denjenigen, die von jüdischen Lehrern derselben Zeit gegen die Minim geführt wurden, und wir würden, wüssten wir nicht, dass sie dem neutestamentlichen Schriftthum angehören, zuverlässig glauben, dass wir es hier mit talmudischen Ueberlieferungen zu thun haben. Aus den beiderseitigen Ketzerberichten, von denen wir markante Proben kennen gelernt, ergiebt sich aber auch bis zur Evidenz, dass die Minim des Talmud identisch sind mit den Gnostikern der Pastoralbriefe und des Irenäus.

Dass aber unter den in den Pastoralbriefen bekämpften Häretikern in Wirklichkeit die ältesten uns bekannten Gnostiker gemeint seien, wird heute allenthalben zugegeben. Haben doch schon die ältesten Ketzerbestreiter auf diese Thatsache hingewiesen. — Irenäus beginnt die Einleitung zu seiner Ketzergeschichte mit den Worten: »Einige bringen mit Verschmähung der Wahrheit falsche Lehren und „thörichte Genealogien vor, welche, wie der Apostel sagt, mehr Streitigkeiten, denn Besserung zu Gott im Glauben veranlassen“ und führen durch gewandte Ueberredungskunst den Verstand der Unerfahrenen in die Irre«.

Auf diese selben Gnostiker zielen auch — worauf ebenfalls Irenäus hingewiesen hat — die Worte des Apostel Paulus: »das Wissen bläht auf«. Irenäus sagt nämlich: »Besser und nützlicher ist es, einfältig und wenig wissend zu sein, dafür aber Gott nahe zu kommen durch die Liebe, als sich für vielwissend und vielerfahren zu halten und dabei als Gotteslästerer

121) 1 Tim. 6, 2 f.
122) Tit. 3, 9, cf. 2 Tim. 2, 16, 23.

befunden zu werden. Darum hat denn auch Paulus ausgerufen: „Die Gnosis bläht auf, die Liebe erbaut“ ....[123]), weil er wusste, dass Einige, aufgebläht durch eingebildetes Wissen, von der Liebe zu Gott abfallen und deshalb meinen, sie seien vollkommen, weil sie einen unvollkommenen Demiurgen einführen. Um also ihren Dünkel zu beschneiden, sagte er: das Wissen bläht auf. Giebt es doch keine grössere Aufgeblasenheit, als wenn Einer sich einbildet, besser und vollkommener zu sein, als der ihn geschaffen, gebildet und ihm den Odem des Lebens eingegeben hat« [124]). —

Noch eingehender werden wir hierüber von Origenes orientirt. Dieser stellt es nämlich als etwas Selbstverständliches hin, dass in den Gnostikern der Pastoralbriefe die ophitischen Sekten bekämpft werden. Die hieher gehörige Stelle lautet: »Meine Wissbegier drängte mich, das Diagramm (der Ophiten) kennen zu lernen, und da fand ich es als ein Phantasiegebilde von Leuten, welche, wie der Apostel sagt, sich in die Häuser schleichen und Weiblein gefangen führen, die, mit Sündon beladen, von allerlei Lüsten getrieben werden, die immer lernen und nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« [125]).

Nach alle dem dürfen wir wol mit Sicherheit behaupten, dass die von den jüdischen Gesetzeslehrern gegen Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts so heftig und ingrimmig bekämpften Minim keiner andern als der gnostischen Sekte der Ophiten angehörten.

Diese Ueberzeugung muss sich jedem Unbefangenen aufdrängen, sobald er sich die Katastrophe in der Nähe besieht, welche das anfangs von den Gesetzeslehrern patronisirte, später jedoch hart angefochtene Minäerthum auf palästinensischem Boden herbeiführte, indem es Gesetzeslehrer, welche unerschütterlich zu ihren religiösen Ueberlieferungen hielten, ins Schwanken und schliesslich einen der begabtesten und gefeiertesten Lehrer in Israel [126]) zu Falle brachte: Wir meinen Elischa ben

123) 1 Kor. 8, 1: *ἡ γνῶσις φυσιοῖ.*

124) Iren. II, 26, 1.

125) Orig. c. Cels. VI, 24: *ἐν ᾧ εὕρομεν πλάσματα ἀνθρώπων, ὡς ὁ Παῦλος ὠνόμασεν, ἐνδυνότων »εἰς τὰς οἰκίας . . . .«.*

126) Chagiga 15a wird von Acher gerühmt, »dass sein Name in der

Abuja, nach seiner Apostasie »Acher« genannt. Mag auch »sein Charakterbild in der Geschichte, von den Parteien Hass und Gunst entstellt, schwanken«, mag auch die Sage ihn noch so dicht umsponnen haben: die Ursache seines Abfalls und der Charakter seines Gnosticismus — denn dass dieser seine Abkehr vom Judenthum verschuldet hatte, wird allenthalben zugestanden — leuchten aus allen Berichten deutlich hervor. Informirend in erster Linie ist jene classische, aber auch viel geplagte talmudische Quelle, welche über das Schicksal hervorragendster Gesetzeslehrer berichtet, die in die Gnosis eingedrungen waren. Sie lautet: »Die Rabbinen haben überliefert: Vier sind in das Paradies eingedrungen und zwar ben Asai, ben Soma, Acher und Rabbi Akiba . . . . Ben Asai schaute und starb, und auf ihn sagte die Schrift: „Kostbar ist in den Augen des Ewigen der Tod seiner Frommen“ [127]). Ben Soma schaute und wurde geistesverwirrt, und auf ihn sagt die Schrift: „Wenn du Honig gefunden, so geniesse ihn mit Mass, dass du dich nicht übersättigst und ihn ausspeiest“ [128]). — Acher pflückte die Pflanzen aus. — Rabbi Akiba allein ging heil hinein und kam heil wieder heraus« [129]).

Diese vier Gelehrten, von denen drei auf den schwankenden Wegen der Gnosis Schiffbruch gelitten, gehören zu den Gesetzeslehrern ersten Ranges. Ben Asai und ben Soma, deren ersterer sich in diesen für ein gläubiges Gemüt aufregungsreichen Studien den Tod, der letztere geistige Umnachtung geholt, lagen, wie bekannt, schon lange in dem Netze der gnostischen Sirene gefangen. — Aus unendlicher Liebe zum Thora-Studium blieb ben Asai — was ja ein Vergehen gegen die Gebote Gottes bedeutete — unverehelicht. — Diese Entgleisung solch erster Persönlichkeiten brachte im gesetzestreuen Judenthum Erschütterungen hervor, die noch in späten Jahrhunderten nachzitterten. — Acher, zu dessen besserer Charakterisirung gemeldet wird, dass er griechische Bildung besessen, dass

---

ganzen Welt verbreitet sei«. Und Jer. Chagiga ruft R. Meïr dem abtrünnig gewordenen Lehrer zu: וכל הדא הכמיתא בך ולית אתה חזר בך

127) Ps. 116, 15.

128) Proverb. 25, 16.

129) Chagiga 14b.

er unaufhörlich griechische Verse citirte[130]), »riss im Paradies die Pflanzungen aus«. Dieses eine so scharf markirende Wort allein orientirt uns über den Charakter seiner Gnosis: sie war eine gesetzvernichtende.

Auf einen solchen Ausgang, zumal bei Acher, mussten wir übrigens auch gefasst sein. Wurden wir doch darauf vorbereitet, da wir ja von seinem Wandel im Beth ha-Midrasch Kenntnis erhielten. Man hat uns ja erzählt, dass Acher, selbst als er noch Besucher des rabbinischen Lehrhauses war, daselbst in häretische Schriften vertieft dasass, und dass ihm, so oft er sich da erhob, zahlreiche Minäerschriften aus dem Schosse fielen [131]). —

Gegen derartige Vorkommnisse kehrte sich denn auch die bereits erwähnte Verordnung des Nasi Gamaliel: nur rechtgläubigen Gelehrten Eintritt ins Schulhaus zu gestatten.

Dass wir es aber hier in Wirklichkeit mit einem ausgesprochen antinomistischen Gnosticismus zu thun haben, ist nicht eine blosse Vermutung, es ist vielmehr eine aus allen einschlägigen Quellen sich notwendig ergebende Thatsache. Noch mehr, sie lauten ab und zu so bestimmt, dass man sogar die Sekte selbst, zu welcher er sich schlug, deutlich erkennen kann: es ist abermals die ophitische. — Schon die Bezeichnung Paradies als Sitz der Gnosis führt auf die Spur. Sie ist dem Ophianismus entnommen, der, wie bereits aus dem Diagramm bekannt, das Paradies mit seinem von dem flammenden Schwert sorgsam gehüteten »Baum der Gnosis und des Lebens« [132]) in den obersten Theil des Lufthimmels versetzt, und zwar, in die unmittelbare Nähe der höchsten Gottheit, oder der Lichtwelt, oder, wie wir uns talmudisch ausdrücken würden: der Mercaba. — Noch deutlicher erkennen wir hier den ophitischen Gnosticismus an dem Metatron. — Bei seinem Eindringen in das Paradies sah Acher, wie berichtet wird, zu seinem Schrecken eine zweite Gottheit im Himmel: den Metatron [133]). —

130) Chagiga ibid.: זמר יורני לא פסק מפומיה

131) Chagiga 15b: אמרו עליו על אחר בשעה שהיה עומד מביה"מ הרבה ספרי מינים נושרין מחיקו

132) Orig. c. Cels. VI, 33: *ὡς δορυφορουμένη τῷ τε τῆς γνώσεως ξύλῳ, καὶ τῆς ζωῆς.*

133) Chagiga ibid.: חזא מטטרון .... אמר .... שמא חס ושלום שתי רשויות הן

Metatron ist aber ein Gebilde des ältesten Gnosticismus und ist von da in die Kreise der mit Mercaba-Studien sich abgebenden jüdischen Gesetzeslehrer hineingetragen worden.

Um diese Behauptung zu erweisen, brauchen wir uns nur den gnostischen und talmudischen Metatron ein wenig näher anzusehen. — Zeigen wir zunächst den Metatron, wie ihn die ältesten Talmudquellen auffassten: Nach R. Josua ben Chananja »war der Finger Gottes der Metatron, welcher dem Moses das Land zeigte und ihm angab, wie weit das Gebiet der einzelnen Stämme gehe«[134]). — Nach ben Asai und ben Soma »war die Stimme Gottes der Metatron des Moses: In jener Stunde sprach Gott zu Moses: „steige auf das Gebirge Abarim". Die Stimme Gottes wurde der Metatron der Gewässer, denn es heisst: „die Stimme Gottes über den Gewässern"«[135]). —

Sehr belehrend über die dem Metatron in der agadischen Litteratur der beiden ersten christlichen Jahrhunderte zugewiesene Stellung ist die folgende im Talmud uns enthaltene Controverse zwischen dem Gesetzeslehrer R. Idith und einem »Min«. Sie knüpft an die Schriftworte: »Und zu Moses sprach er, steige hinauf zu Gott. — Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege und dich bringe an den Ort, den ich bereitet habe. Darum hüte dich vor ihm und gehorche seiner Stimme und erbittere ihn nicht; denn er wird euer Uebertreten nicht vergeben, und mein Name ist in ihm«[136]). Der hieran sich knüpfende Dialog zwischen dem »Min« und dem Gesetzeslehrer lautet:

»Es sprach jener „Min" zu R. Idith, es steht geschrieben: „zu Moses sprach er, gehe hinauf zu dem Ewigen"; hätte aber Gott selbst mit Moses gesprochen, so hätte er doch sagen müssen: komme herauf zu mir. Darauf der jüdische Lehrer: Es war Metatron, der hier mit Moses sprach, der gleichfalls den Namen Gottes führt, denn es heisst ja von ihm: „mein Name ist in ihm. Warum also betet ihr ihn nicht an?

134) Cf. Bacher, Agada der Tan. S. 154.

135) Midr. Genes. rabb. 1, 9: יש מן הדרשונים שהן דורשין כגון בן עזאי ובן זומא: נעשה קול של הקב"ה מיטטרין למשה . . . . נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון על המים (תלים כ"ט) קול ה' על המים

136) Exod. 24, 1; 23, 20, 21.

fragt hierauf der Häretiker . . . .“ [137]). Der also in die Enge getriebene Gesetzeslehrer vermag sich nunmehr nur durch eine gewaltthätige, den ganzen Sinn auf den Kopf stellende Exegese aus der Affäre zu ziehen.

Schon aus den hier angeführten talmudischen Ueberlieferungen erhellt, dass die Gesetzeslehrer sich unter dem mächtigen Einflusse der exoterischen Gnosis zu der Annahme einer zweiten, von der obersten verschiedenen Gottheit gedrängt sahen. So kam der gnostische Metatron in die talmudische Litteratur — und diesem wurde nebst einer weltschöpferischen Thätigkeit auch die Führung des israelitischen Volks, sowie die Vermittlung zwischen diesem und Gott zugeschrieben.

Was die Etymologie von »Metatron« betrifft, so wurden hierüber von den Gelehrten verschiedene Versuche angestellt. Die meisten Erklärungen gehen jedoch dahin, dass Metatron »Grenzabstecker« bedeute und stamme der Name aus dem lateinischen Worte metator. Diese Auslegung ist in der That die richtige, nicht sowol wegen der äussern Aehnlichkeit der Worte Metatron und metator, sondern — und darauf wurde, soviel uns bekannt, ganz unbegreiflicher Weise, noch von keiner Seite hingewiesen — weil wir schon bei den ältesten Gnostikern dem Metatron in der göttlichen Dynamis Horos, dem »Grenzhüter«, »Grenzsetzer«, begegnen. — Die ältesten Gnostiker bezeichneten diese hervorragende göttliche Dynamis als eine »Alles befestigende und ausserhalb der unaussprechlichen Grösse Wache haltende Kraft, die sie Horos nennen« [138]). — Der Vater, so lehren sie, habe den Grenzhüter durch den Eingeborenen hervorgebracht nach seinem Ebenbilde [139]), unvermählt, ohne Weib. Diesen Grenzhüter nennen sie auch — im Hinblick auf die ihm zukommenden Functionen —

---

137) Sanhedr. 38b: אמר ההיא צדוקי לרב אידית כתוב: ואל משה אמר עלה אל ה' עלה אלי מיבעי ליה א"ל זהו מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב: כי שמי בקרבו אי הכא ניפלחו ליה כתיב על תמר בר: אל תמירנו בר וכ'

138) Iren. I, 2, 2: Die Sophia, sagen sie, habe Festigkeit erhalten durch *τῇ στηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνέτυχε δυνάμει. Ταύτην δύναμιν καὶ Ὅρον καλοῦσι κτλ.*

139) ibid. I, 2, 4: *Ὁ δὲ πατὴρ τὸν προειρημένον Ὅρον ἐπὶ τούτοις διὰ τοῦ Μονογενοῦς προβάλλεται ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ.*

»Pfahl«, »Retter«, »Sammler«, »Grenzesetzer« und »Hinüberführer«. Durch diesen Grenzehüter, sagen sie, sei die Sophia gereinigt und befestigt worden[140]). Diesen Horos nannten sie auch den Soter[141]). — Der Grenzhüter, so lehren die Gnostiker, habe eine doppelte Thätigkeit: eine feststellende und trennende, er sei, insofern er feststelle und stütze: »Pfahl«; insofern er aber trenne und abgrenze: »Grenzmacher«[142]). — »Diesen Grenzhalter lassen Einige von dem Eingeborenen, andere von dem Vorvater selbst hervorgebracht sein nach seinem Ebenbilde«[143]).

Hiernach kann es kein Zweifel mehr sein, dass der Metatron des Talmud mit dem Horos der ältesten Gnostiker identisch ist. —

Wenn nun Acher bei seinem »Eingehen ins Paradies« in der Nähe Gottes den zweiten Gott Metatron erblickte, so ist damit schon die gnostische Sekte verraten, der er sich gefangen gegeben. —

Aber auch ein anderes, nicht minder wichtiges Resultat ergiebt sich aus der Zusammenstellung des Metatron mit dem Horos. Wir erfahren dabei nicht nur, dass der letztere der Vater des ersteren ist, wir lernen auch den Erzeuger des Horos selbst kennen: es ist der jüdische Alexandrinismus. Der Horos ist — und dieses zeigt sich schon auf den ersten Blick — nichts anderes als ein Abklatsch des Logos der jüdisch-alexandrinischen Schule. — Nach den Gnostikern ist der Horos von dem Vater erzeugt worden, und zwar, in dessen Ebenbilde

---

140) Iren. I, 2, 4: *Τὸν δὲ Ὅρον τοῦτον καὶ Σταυρὸν καὶ Συλλυτρωτὴν καὶ καρπίστην καὶ Ὁροθέτην καὶ Μεταγωγέα καλοῦσι. Διὰ δὲ τοῦ Ὅρου τούτου φασὶ κεκθάρθαι καὶ ἐστηρίχθαι τὴν Σοφίαν.*

141) Iren. II, 12, 7: Horon quem et Sotera dicunt. — Das Buch Pistis Sophia lässt die Erlösung der Sophia durch Christus bewerkstelligt werden, ein Beispiel, wie gnostische Lehrmeinungen ins Christliche übersetzt wurden. Cf. Köstlin, das gnost. System des Buches Pistis Sophia, theol. Jahrb. 1859 1 ff.

142) Iren. I, 3, 5: *Ἔπειτα περὶ τοῦ Ὅρου αὐτῶν, ὃν δὴ καὶ πλείοσιν ὀνόμασι καλοῦσι, δύο ἐνεργείας ἔχειν αὐτὸν ἀποφαινόμενοι, τὴν ἑδραστικὴν καὶ τὴν μεριστικήν· καὶ καθὸ μὲν ἑδράζει, καὶ στηρίζει, Σταυρὸν εἶναι, καθὸ δὲ μερίζει, Ὅρον.* — Cf. ibid. I, 3, 1.

143) Iren. II, 12, 7: Horon quidam quidem a Monogene emissum dicunt, alii vero ab ipso Propatore in *similitudine sua.*

und hat u. A. auch die Aufgabe erhalten: zu scheiden und zu vermitteln zwischen Gott und der Creatur. — Mit den gleichen Attributen ist der Logos des jüdischen Alexandrinismus ausgestattet: der Logos ist hier das »Ebenbild Gottes«[144]). — Zu den Worten, welche Gott dem Jacob im Traum zuruft: »ich bin Gott, der dir am Orte Gottes erschien«[145]), aus welchen man auf eine zweite Gottheit schliessen müsse, bemerkt Philo, dass unter dem letzteren, welcher den Namen Gottes trage, der älteste Logos zu verstehen sei. In diesem Sinne spreche auch Gott zu Jacob: »Ich bin Gott der Herr, dessen Ebenbild du vorhin für mich selbst angesehen hast«[146]). — Philo spricht von der Erscheinung des brennenden Dornbusches in der Wüste und bemerkt hiezu, mitten in der Flamme habe sich eine herrliche, himmlische, gottähnliche Gestalt gezeigt, die man am besten das Ebenbild Gottes nennen möchte; es sei jedoch ein Engel zu nennen . . . . . Der Engel aber bedeute die göttliche Vorsehung, welche das Schrecklichste ganz unerwartet mit grosser Ruhe einem günstigen Ausgang zuführt[147]). — »Die Bitten seines um Hilfe flehenden Logos erhörend« — so heisst es auf einer andern Stelle — »lässt Gott die Fülle seiner Gnade und Gaben auf die Menschen niederströmen«[148]). — Und wiederum: »Dem Erzengel und ältesten Logos hat der Schöpfer des All das Amt verliehen, zwischen beiden stehend, das Geschöpf von dem Schöpfer zu scheiden. Er ist der Mittler zwischen dem unausgesetzt sündigenden Menschengeschlecht und dem Unvergänglichen, der Gesandte des Herrschers an die Unterthanen. Er freut sich aber auch dieses Amtes und ruft im Vollgenuss desselben aus: „mitten stand ich zwischen euch und dem Herrn“[149]). — Denn er ist weder erzeugt, wie Gott noch

144) Philo, de confus. linguae I, 427: *θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.*

145) Genes. 31, 13.

146) Philo, de somm. I, 656 ff.: . . . . *Διὸ καὶ αὐτός φησιν »Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς« οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω.*

147) Vita Mos. II, 91: *φῶς . . . . . ἦν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο κτλ.*

148) De Migrat. Abr. I, 455: *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι.*

149) Num. 16, 48.

erschaffen wie wir, sondern ein Mittelwesen, sonach ein Unterpfand für beide: für die Erzeugten und den Erzeuger . . . . .« [150]). —

Wie in der früher citirten Talmudstelle der Metatron, so führt auch der Logos den Namen Gottes und das wird bei Philo auf dieselbe Schriftstelle gestützt, welche der »Min« dem Gesetzeslehrer gegenüber als Beweis für die Existenz eines zweiten Gottes, des Metatron, heranzieht. — »Solange der menschliche Geist«, sagt Philo, »unvollkommen ist, ist der göttliche Logos sein Führer. Denn die Schrift sagt: „Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege . . . . . Darum hüte dich vor ihm . . . . . denn mein Name ist in ihm“« [151]). —

Solcher Stellen, welche dem Logos die hier angedeuteten göttlichen Attribute beilegen, giebt es bei Philo Legion. Für unsere Zwecke jedoch genügen schon die wenigen hier angeführten. Ebenso spielt, wie bei den Gnostikern der »trennende Horos«, bei Philo der »trennende Logos« eine hervorragende Rolle

Acher's Gnosticismus war aber auch, wie die bezüglichen Quellen stark hervorheben, ein entschieden gesetzesfeindlicher und stellt ihn, da er sich auch einer zügellosen Lebensweise ergeben, in die Reihe derjenigen Gnostiker, die wir in Kephar Nachum kennen gelernt. Er entweihte den Sabbath- und Versöhnungstag, ritt an demselben zu Pferde und pflückte Früchte ab« [152]). Hand in Hand mit solcher Gesetzesverachtung ging auch sein zügelloses Leben, dem er sich nach seinem Ab-

---

150) Quis rer. div. haer. I, 501: *Τῷ δὲ ἀρχάγγελῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γεόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ'αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ . . . . . οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ Θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων κτλ.*

151) De Migr. Abr. I, 463: *ἕως μὲν γάρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι χρῆται λόγῳ Θείῳ· χρησμὸς, γάρ ἐστι, Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου . . . . . Πρόσεχε αὐτῷ . . . . . τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστίν, ἐπ' αὐτῷ κτλ.*

152) Chagiga 15a: שהיה רוכב על הסוס בשבת. Nach Jer. Chagiga erzählt Acher seinem Schüler R. Meïr: פעם אחת הייתי לפני בית קדשי הקדשים רכיב על סוסי ביום הכפורים שחל להיות בשבת Und Chagiga 15a heisst es von ihm: עקר פוגלא ממישרא בשבת

fall vom Judenthum ergeben hatte [153]) — kurz, er wurde ein ausgesprochener Schüler Kajins, der nach der Lehre der kainitischen Sekte sich beeilte, die Begierden abzuthun, indem er dieselben freigab. Und als ob die talmudischen Quellen noch immer besorgt hätten, eine spätere Zeit möchte über den Charakter der ketzerischen Gesellschaft, in welche Acher geraten, in Ungewissheit bleiben, wird uns in einer alten Ueberlieferung die Sippe unseres Apostaten in einer jeden Zweifel ausschliessenden Weise gezeichnet. Anknüpfend an die Worte des Koheleth: »Und ich fand, dass ein Weib, dessen Herz Fallstricke und Netze, und dessen Hände Bande sind, bitterer als der Tod sei; der Gottgefällige entgeht ihr, der Sünder aber verstrickt sich«, deutet der Gesetzeslehrer R. Isi die Worte: »der Gottgefällige entgeht ihr, der Sünder aber verstrickt sich« auf ganz bestimmte Gruppen uns bereits bekannter, der häretischen Gnosis theils verfallener, theils ihr entronnener Persönlichkeiten. Die sehr interessante Stelle lautet:

»R. Isi von Cäsarea deutet diese Worte auf „Minoth", und zwar ist der Gottgefällige R. Eliesar und der Sünder Jacob von Kephar Neburaja — offenbar Jacob von Kephar Sechanja — oder der Gottgefällige ist ben Dama und der Sünder Jacob von Kephar Sama. Oder der Gottgefällige ist Chananja, der Brudersohn des R. Josua und der Sünder sind die Bewohner von Kephar Nachum. Oder der Gottgefällige ist Jehuda ben Nekusa und der Sünder sind die Minim. Oder der Gottgefällige ist R. Nathan und der Sünder ist sein Schüler. Oder der Gottgefällige sind R. Eliesar und R. Josua und der Sünder ist Elischa ben Abuja« [154]). —

Die Gruppe: Jacob aus Kephar Sechanja, die gnostischen Bewohner von Kephar Nachum und Elischa ben Abuja illustrirt die ganze Situation. — Wir wissen nunmehr, mit welcher Gattung von Gnostikern wir es zu thun haben. Hier auch nur eine Spur von einem Judenchristenthum zu entdecken, ist in der That ein Kunststückchen seltener Art. — Jacob aus Kephar Sechanja ist in dieser Ueberlieferung unter den antinomistischen Gnostikern genannt. Das deckt sich vollkommen mit

153) Chagiga 15a: נפק אחר לתרבות רעה נפק אשכח זונה תבעה

154) Midr. Kohel. zu 7, 6: ר' איסא דקסרין פתר קרייה במינות

unserer schon früher auf Grund anderweitiger Berichte ausgesprochenen Ansicht über diese Persönlichkeit, welche in rabbinischen Kreisen viel verkehrte und disputirte. Ob er jedoch die sittenlosen Neigungen der entarteten Gnostiker theilte, ist nicht bekannt. Dagegen steuerte Acher von Anbeginn mit vollen Segeln dem kainitischen Gnosticismus zu und wurde der Genosse der gnostischen Gemeinde von Kephar Nachum. Welche wüste, orgienhafte Mysterien diese Bewohner von Kephar Nachum feierten, wie sie dieselben unter Verhöhnung des »Gesetzes« feierten, haben wir schon oben gesehen.

Vielleicht wird uns jetzt der Weheruf Jesu gegen Kapernaum, die Stadt, in welcher er nach den evangelischen Berichten — und das ist von grosser Wichtigkeit für die Entstehungsgeschichte des Christenthums — seine Lehrthätigkeit wiederholt entfaltete [155]), verständlich. Dieser Weheruf lautet: »Und du, Kapernaum, die du bist erhoben bis an den Himmel, du wirst bis in die Hölle hinuntergestossen werden. Denn so zu Sodom die Thaten geschehen wären, die bei dir geschehen sind, sie stünde noch heutigen Tages. Doch ich sage euch, es wird der Sodomer Lande erträglicher gehen am jüngsten Gericht, denn dir« [156]). —

Auf die sonstigen über Acher erhaltenen Sagen, die seine Gesetzesfeindlichkeit nicht schwarz genug malen können, und sich alle Mühe geben, das Räthsel der Apostasie dieses Lehrers, »der die Kraft Gottes erkannt hatte und dennoch von ihm abgefallen ist«, zu lösen, wollen wir hier nicht weiter eingehen. Für uns ist dieses Räthsel gelöst: Der Dämon, der diese Verirrung herbeigeführt, war die übermächtige gnostische Zeitströmung. —

Von diesen Sagen darf jedoch die folgende nicht mit Stillschweigen übergangen werden, welche Elischa ben Abuja schon im Mutterleibe zum »Acher« prädestinirt sein lässt, weil sie auf dem ophitischen Charakter der Gnosis dieses Apostaten hin-

---

155) Cf. Neubauer, la Geogr. de Pal. S. 221: Kefar Nahum . . . . . c'était une ville florissante et devenue célèbre par les fréquents séjours qu'y faisait Jésus. Il semble que le premier noyau de la nouvell secte se forma à Capernaüm.

156) Math. 10, 23, 24.

zuweisen scheint: »Einige« — so berichtet der Midrasch — »überliefern: die Mutter Acher's kam einst, als sie schwanger mit ihm war, vor einem Götzentempel vorüber, aus welchem ihr ein Duft entgegenströmte. Man gab ihr von dem Gericht — sie ass und spürte in ihrem Leib Schlangengift« [157]). —

Ist es nun nach allem, was wir über Acher's Gnosticismus wissen, gewagt, in dieser Sage eine Anspielung auf den ophitischen Gnosticismus Acher's zu erblicken?

Seinen Gipfelpunkt hatte der jüdische Gnosticismus in Acher erreicht und auch schon überstiegen. Dieser bildete das schwerste Opfer der gnostischen Bewegung, gab aber auch den Anlass zu der allerentschiedensten Opposition gegen diese exoterische Wissenschaft. —

Acher war also der Minäer κατ' ἐξοχήν, in ihm ist der jüdisch-häretische Gnosticismus gleichsam verkörpert. Und dennoch ist in ihm auch nicht der leiseste Zug eines Christenthums zu entdecken. Auch wurde, soviel wir wisssen, von Niemand noch behauptet, dass dieser Minäer zum Christenthum hingeneigt hätte. Gleichwol behaupten dieselben Gelehrten, welche in Acher den von einem Christenthum ganz unberührten Gnostiker sehen, dass unter den talmudischen Bezeichnungen »Min« und »Minoth«, zumal in den von uns angeführten Fällen: Judenchrist und Judenchristenthum zu verstehen seien. Welche Inconsequenz! In Acher, der Verkörperung der minäischen Bewegung, ist keine Spur von einem Christenthum zu entdecken, und dennoch soll »Minoth« Christenthum bedeuten! Kann es einen grösseren Widersinn geben?

Wir hoffen, der vorurtheilsfreie Forscher, dem es lediglich um Eruirung der Wahrheit zu thun ist, wird nunmehr die Thatsache zugeben, dass schon das talmudische Schriftthum des ersten christlichen Jahrhunderts vom Gnosticismus durch und durch inficirt ist, dass also der Gnosticismus älter als das Christenthum. Er dürfte auch das weitere Ergebnis unserer Untersuchung acceptiren, dass der Gnosticismus ein Sprössling, wenn auch ein entarteter, des jüdischen Alexandrinismus, gleichsam

157) Midr. Kohel. 7, 8: ויש אומרים על ידי שכשהיתה אמו מעוברת בו עברה על בתי עבודה זרה והרייחה ונתנו לה מאותו המין ואכלה והיה מפעפע בכריסה ככריסה של חכינה

eine Fratze desselben, sei, der die ohnehin vielfach phantastischen und zu jedem Ueberschwang geneigten Lehren seines Erzeugers verzerrt, mit fremden Elementen vermengt und bis zur Unkenntlichkeit entstellt hat.

Wir könnten also hier unsere Untersuchung schliessen. Allein es liegt uns noch mancherlei unabweisbares Material auf dem Wege, welches mit aller Entschiedenheit auf einen vorchristlichen und alexandrinischen Ursprung des Gnosticismus hinweist und den palästinensischen Boden von demselben schon im ersten christlichen Jahrhundert durchtränkt sein lässt.

Es mögen also zu den in der talmudischen Litteratur bereits eruirten zahlreichen gnostischen Elementen noch einige markante einschlägige Stellen angeführt werden, wobei es den Fachgelehrten überlassen bleiben muss, das ganze hiehergehörige, historisch sehr wichtige, in Talmud und Midrasch zerstreut umherliegende Material zu sammeln und zu verwerten. — Was uns betrifft, so müssen wir, da uns jede Musse hiezu fehlt, uns darauf beschränken, das von Haus aus unwegsame und durch Missverstand und Kurzsichtigkeit noch unwegsamer gemachte talmudische Gestrüpp ein wenig zu lichten. Ist hier einmal der richtige Weg gefunden, dann wird es sich zeigen, wie nutzbar dieser so arg bewirtschaftete Litteraturzweig für die Zeitgeschichte sich erweisen wird.

In einer Controverse zwischen einem »Philosophen« und Rabban Gamaliel sagte der Philosoph, um den Weltschöpfer auf das Niveau des Weltbildners herabzudrücken, auf den Wortlaut der Schrift sich stützend: »euer Gott ist zwar ein grosser Bildner, er fand jedoch ein vortreffliches Material vor, welches ihm die Arbeit leicht machte, nämlich: Tohu wa-Bohu, Finsternis, Wind, Wasser und Tiefe« [158]).

Hier haben wir die genaue Wiedergabe ophitisch-kosmogonischer Anschauungen. Nach den Ophiten besteht nämlich die unter der Lichtwelt gelagerte Materie aus den Elementen: Wasser, Finsternis, Abgrund und Chaos (Tohu wa-Bohu), worüber sie den Geist Gottes schweben lassen [159]). —

158) Genes. rabb. 1, 1: פילוסופי אחד שאל את רבן גמליאל אמר ליה: צייר גדול הוא אלהיכם אלא שמצא סממנים טובי' שסייעו אותו: תוהו ובוהו וחשך רוח והים ותהומות

159) Iren. I, 30, 1: sub superiori spiritu segregata elementa *aquam,*

Noch greifbarer ist der Hinweis auf einen gnostisch-ophitischen Ursprung in der folgenden talmudischen Ueberlieferung: »Zehn Dinge sind am ersten Tag erschaffen worden: Himmel und Erde, Tohu wa-Bohu, Licht und Finsternis, Wind und Wasser, das Mass des Tages und der Nacht. — Himmel und Erde, wie es in der Schrift heisst: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde". — Tohu wa-Bohu, wie es heisst: „Und die Erde war Tohu wa-Bohu". — Finsternis, wie es heisst: „Und Finsternis war auf der Oberfläche der Tiefe". — Licht, wie es heisst: „Und es sprach Gott, es werde Licht!" — Wind und Wasser, wie es heisst: „Und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers". — Tag und Nacht, wie es heisst: „Und es war Abend, und es war Morgen ein Tag". — Es ist überliefert worden: Tohu das ist der grüne Kreis, der die ganze Welt umgiebt, und von welchem die Finsternis in die Welt kommt« [160]). —

Schon der Schlussatz dieser Ueberlieferung, nach welchem »Tohu der grüne die Welt umspannende Kreis« ist, weist, wie bereits oben angedeutet, auf das ophitische Diagramm hin. — Allein der gnostische Ursprung dieser ganzen kosmogonischen Vorstellung des Talmud ist uns noch anderweitig verbürgt. Nach Irenäus lehrten die Gnostiker: »Moses habe gleich zu Beginn der Schöpfungsgeschichte die Mutter aller Dinge angezeigt, da er sagt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Indem er, sagen sie, diese vier: Gott und Anfang, Himmel und Erde nennt, hat er ihre Vierheit ausgedrückt. Um aber auch das Unsichtbare und Verborgene derselben anzuzeigen, sage er: „die Erde aber war unsichtbar und ungestaltet". — Die zweite Vierheit aber, als Ausfluss der ersten, habe er dadurch ausgesprochen, dass er den „Abgrund" nannte und die Finsternis, in denen das Wasser und der darüber schwebende Geist sind. — Hierauf gedenke er auch der Zehnheit und nenne Licht, Tag und Nacht, Firmament, Abend und

---

tenebras, abyssum, Chaos, super quae ferri Spiritum dicunt. Cf. Iren. II, 14, 4: Et hoc autem quod ex *subjecta materia dicunt* (sc. Gnostici) *fabricatorem fecisse mundum*, et Anaxagoras, et Empedocles, et Plato primi ante hos dixerunt.

160) Chagiga 12a: ..... תנא: ותוהו זה קו ירוק שמקיף את כל העולם

Morgen — Festland und Meer, Pflanze und als Zehntes Holz. So habe er durch die zehn Namen die zehn Aeonen angezeigt« [161]). —

Obige talmudische Stelle von den zehn am ersten Tage geschaffenen Dingen erweist sich als eine einfache Uebertragung der gnostischen Zehnheit ins Agadische.

Wenn ferner der Talmud lehrt, dass es sieben Himmel gebe, dass in einem derselben sich das himmlische Jerusalem mit Tempel und Altar befinde [162]), dass überhaupt »die Dinge der untern Welt nur Abbilder der oberen Welt seien« [163]), so fliesst das alles aus derselben gnostischen Quelle.

Die Lehre von den sieben Himmeln haben wir bereits von dem ophitischen Diagramm heruntergelesen. — Auch die Ophiten lehrten, dass die aus der Vierheit bestehende heilige Gemeinde der obern Welt das Urbild der Kirche auf Erden sei, eine Anschauung, die auch ins Christenthum übergegangen ist. Origenes berichtet [164]), »dass Einige die Kirche auf Erden als den Ausfluss einer himmlischen Kirche und eines vorzüglichern Aeon bezeichneten«. Der Galaterbrief spricht von »einem himmlischen Jerusalem oben, welches frei und die Mutter von Allen sei« [165]). Die Valentinianischen Gnostiker lehrten ausdrücklich, dass die Dinge dieser Welt nur Bilder, Schatten und Gleichnisse der himmlischen und überirdischen Dinge seien [166]). —

---

161) Iren. I, 18, 1. — Hier erweist sich wieder der jüdische Alexandrinismus als die Quelle der gnostischen Lehrmeinungen: Von der Vierzahl sagt Philo, de mundi opif. I, 10, »dass sie die Ursache und die Quelle der allervollkommensten Zehnzahl sei«. Vgl. a. St.

162) Chagiga 12b; Chulin 91b.

163) Midr. Exod. rabb. 33, 4.

164) c. Cels. VI, 35: *ἐκκλησίας τινὸς ἐπουρανίου καὶ κρείττονος αἰῶνος ἀποῤῥίαν εἶναι τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν.*

165) Galat. 4, 26: *ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἁπάντων ἡμῶν.*

166) Iren. II. 7, 1: Ignorante itaque Demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione per Matrem, *similitudines et imagines eorum quae sursum sunt*, emittentem . . . . . si in honorem *eorum, quae sursum sunt facta sunt haec secundum illorum imaginem* . . . . . Hiemit stimmt wörtlich überein Midr. Exod. rabb. 33, 4: אתה מוצא כל מה שברה הקב"ה למעלה ברא למטה

Cf. Iren. II, 8, 1: Si autem haec *illorum umbram* dicent esse, quemadmodum quidam ipsorum audent dicere, ut secundum hoc imagines esse. —

Nun finden sich aber alle diese Anschauungen schon in dem jüdischen Alexandrinismus theils angedeutet, theils ausdrücklich vorgetragen, woraus doch wol geschlossen werden darf, dass der Gnosticismus sie aus der alexandrinischen Schule überkommen hat. — Philo nimmt ebenfalls die Präexistenz der Materie an, und die mosaische Darstellung der Weltschöpfung, so sehr er in Bewunderung für sie erfüllt ist, und so sehr sie ihm über alles Lob erhaben dünkt, gestaltet sich ihm schliesslich doch nur zu einer Weltbildung. Desgleichen ist nach Philo »die gesammte sinnliche Welt nur ein Abbild des göttlichen Bildes«[167]). — Er beginnt die Darstellung des ersten Schöpfungstages folgendermassen: »Gott sah voraus, dass eine schöne Nachahmung nicht würde ohne schönes Vorbild existiren können und dass nichts Körperliches untadelhaft, wenn es nicht einem Vorbilde und einer geistigen Idee nachgebildet sein würde, weshalb er, als er diese sichtbare Welt gründen wollte, vorerst die in der Idee vorhandene Welt schuf, um nach einem unkörperlichen und gottähnlichen Paradigma das Körperliche auszuführen, ein späteres Abbild des früheren Geistigen, welches aber ebensoviele sinnliche Begriffe, wie jenes ideelle, umfasst . . . . . Wenn ein mit Glücksgütern und Hochsinn begabter König oder Anführer daran geht, eine Stadt zu gründen, so ist in der Regel ein tüchtiger Baumeister zur Hand, welcher zunächst die günstige Lage der Gegend prüft, dann bei sich die Theile der zu erbauenden Stadt, Tempel, Ringplätze . . . . . beschreibt. Hierauf nimmt er, gleichsam wie in Wachs, die Abbilder aller dieser Dinge in seiner Seele auf und bildet sich eine ideale Stadt. Indem er nun die Vorbilder derselben in seiner Erinnerung wiedererweckt, beginnt er als ein tüchtiger Künstler, auf sein Vorbild schauend, die wirkliche Mischung von Stein und Holz zu erbauen, allemal die körperlichen Dinge den unkörperlichen Ideen anpassend. — Einen ähnlichen Vorgang beobachtete Gott bei der Weltschöpfung. Als er die Gründung seiner ungeheuern Stadt überdachte, ersann er zuerst die Vorbilder derselben, gestaltete aus ihnen eine ideelle Welt, und nach diesem Vorbilde schuf er die sinnliche Welt[168]) . . . . . Klar aus-

167) De mundi opif. I, 5f.

168) Eine frappante Aehnlichkeit bietet die folgende Darstellung des Midrasch, Genes. rabb. 1, 1: »Die Thora spricht, ich war das Werkzeug.

gedrückt: die ideelle Welt ist der Logos des schöpferischen Gottes. Denn die ideelle Stadt ist nichts anderes als die Vernunft des Baumeisters, der die im Geiste vorgebildete Stadt erbauen will. Dieses ist nicht meine Meinung, sondern jene Mosis. Dieser sagt nämlich, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Wenn aber der Theil ein Abbild des Bildes ist, so ist doch das Ganze gewiss ein solches, nämlich: die ganze sinnliche Welt, welche ein grösseres Abbild des göttlichen Bildes ist, als der Mensch. Es ist also klar, dass die ideelle Welt das vorbildliche Paradigma ist, die Idee der Ideen, der Logos Gottes . . . . . Der Schöpfer machte in seiner ideellen Welt einen unkörperlichen Himmel und eine unsichtbare Erde und die Idee der Luft und des Raumes . . . . . dann das unkörperliche Wesen des Wassers und des Windes und hierauf des Lichtes, als des siebenten, welches ebenfalls unkörperlich, ein geistiges Vorbild für die am Himmel anzubringende Sonne und die Gestirne sein sollte« [169]). — »So war die unkörperliche Welt bereits beendet, gegründet in dem göttlichen Logos, worauf die sinnliche Welt nach deren Muster vollendet wurde« [170]). —

So stossen wir denn auf Schritt und Tritt bei den Gnostikern sowol als auch bei den Rabbinen des Talmud auf Lehren des jüdischen Alexandrinismus, was notwendig zur Ueberzeugung führen muss, dass die beiden ersteren aus dem letztern ihre Anregungen geschöpft haben. Dieser jüdische Alexandrinismus steckte in der That dem Gnosticismus in allen Gliedern, bestimmte seinen Charakter und beherrschte alle seine Bewegungen. — Die Abtödtung des Fleisches zu Gunsten des Geistes behufs Erlangung der höhern Erkenntnis, eine Cardinalforderung des jüdischen Alexandrinismus, bildet auch eine Hauptlehre des

---

— Gewöhnlich wenn ein irdischer König einen Palast baut, so thut er dieses nicht nach eigener Einsicht, sondern nach der eines Baumeisters, und auch dieser baut nicht nach eigenem Gutdünken, sondern er hat Pergamente und Tafeln, worauf die Eintheilung der Zimmer und Gemächer verzeichnet ist. Ebenso sah Gott in die Thora und schuf die Welt«. Es ist dieses eine getreue Nachbildung der jüdisch-alexandrinischen Darstellung.

169) Philo, de mundi opif. I, 4 ff.

170) ibid. p. 8: *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειογονεῖτο.*

Gnosticismus und artet hier bei den extremen Sekten ins Caricatürliche aus. Neben einer strengen Askese, wie sie die alexandrinische Schule zur Theilhaftwerdung der Vollkommenheit vorschreibt, finden wir bei einigen Fraktionen der ältesten Gnostiker schon — ebenfalls aus Verachtung des Fleisches — einen entgegengesetzten Weg eingeschlagen: Das Fleisch, so lehrten sie, müsse überwunden werden, und dies, so rasch als möglich, was jedoch am erfolgreichsten dadurch erzielt werden könne, dass man den Begierden die Zügel schiessen lasse, damit komme man rascher zum Ziel, als wenn man sie einschränke. So entstanden bei diesen entarteten Gnostikern, wie wir dieses aus patristischen und talmudischen Quellen erfahren, bei Philo angedeutet gefunden haben, obscöne Riten, wurden unter dem Scheine der Religion die hässlichsten Orgien gefeiert. Daher die Losung von dem »Auflösen des Bauches« und von dem »Allesdurchmachen«. Sehr lehrreich ist, was Irenäus hierüber berichtet. Von der Sekte der Kainiten sprechend sagt er: »Ich habe auch schon Schriften von ihnen gesammelt, in denen sie die Auflösung des Bauches verlangen [171]) — — da sie nicht erlöst werden können, wenn sie nicht Alles durchmachen, wie auch Karpokrates gesagt hat. Und bei jeder Sünde und schändlichen Handlung stehe ein Engel zur Seite. Man solle also nur das Wagnis unternehmen und die hässlichste Handlung im Namen des Engels begehen und sagen: „O du Engel, ich vollziehe dein Werk; o du jene Macht, ich vollbringe deine Handlung". — Und dieses sei die vollkommenste Erkenntnis, ohne Scheu solche Handlungen zu begehen, die man sich nicht einmal zu nennen gestatten darf« [172]). —

---

171) Den hier eingeschalteten Satz: Hysteram autem fabricatorem coeli et terrae vocant, welchen auch Epiphanius haer. 38, 1 blind nachschreibt, haben wir, da er augenscheinlich aus Missverständnis eingeschoben und den Sinn der Stelle mehr verwirrt und verdunkelt, als aufhellt, weggelassen.

172) Iren. I, 31, 2: Jam autem et collegi eorum conscriptiones, in quibus *dissolvere opera Hysterae adhortantur* . . . . . : nec enim aliter salvari eos nisi per omnia eant quemadmodum et Carpocrates dixit. Et in uno quoque peccatorum et turpium operationum, angelum assistere et operantem audire audaciam et immunditiam inferre id quod inest ei operationi, Angeli nomen dicere: O tu angele, abutor opere tuo: O tu illa potestas,

Wie verzerrt auch die Lehre von der »Auflösung der Werke des Bauches« hier auftreten mag, man erkennt sie gleichwol sofort als ein unverfälscht jüdisch-alexandrinisches Gewächs. Lassen wir uns hierüber ohne viele Umschweife von Philo orientiren: »Ist es uns« — so lauten seine einschlägigen Ausführungen[173]) — »ist es uns, den an den Körper Gefesselten, auch möglich, den körperlichen Bedürfnissen auszuweichen? Und wie ist dies möglich? Merke wol: der heilige Lehrer schreibt dem den körperlichen Bedürfnissen Unterworfenen vor, wie er nur das Notdürftigste zu gebrauchen hat. Fürs erste sagt er: „Einen Platz sollst du ausserhalb des Lagers haben“ [174]). Lager bedeutet hier die Tugend, in welcher die Seele ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat. Die Weisheit kann nicht denselben Platz mit den körperlichen Bedürfnissen inne haben. — Dann heisst es: „und du sollst hinausgehen, da heraus“. Warum? Weil die Seele, solange sie bei der Weisheit verbleibt und in deren Behausung weilt, nichts körperliches geniessen kann, denn dort wird sie von göttlicher Nahrung in den Erkenntnissen genährt, um derentwillen sie das Fleisch vernachlässigt. Erst wenn sie aus der heiligen Behausung der Tugend herausgegangen, wendet sie sich dem den Körper füllenden und drückenden Stofflichen zu. Wie soll nun dasselbe gebraucht werden? „Einen Bohrer“, so heisst es weiter, „sollst du an deinem Gürtel haben und sollst damit graben“. Das ist die Vernunft, welche nach den Leidenschaften gräbt, sie herauswirft und von sich abthut« [175]). — Wir müssen also die Begierden uns umgürten, dürfen sie aber beileibe nicht frei schalten lassen[176]). Deshalb wird auch befohlen, beim Durchschreiten derselben, was Passa genannt wird, „die Lenden zu gürten“ [177]), das will sagen: die Begierden zu fesseln. Ein Bohrer aber, will sagen, die Vernunft, soll überall der Begierde folgen, um sie vor Aus-

---

perficio tuam operationem. *Et hoc esse scientiam perfectam* sine timore, in tales abire operationes, quas ne nominare quidem fas est.

173) Leg. alleg. I, 117 f.

174) Deuteron. 23, 13.

175) Leg. alleg. I, 117: *τουτέστι λόγος ἐπὶ τοῦ πάθους ἐξορύττων καὶ ἀναστέλλων καὶ ἀπαμφιεννὺς αὐτό.*

176) ibid.: *ἀλλὰ μὴ ἀνειμένα καὶ κεχαλασμένα φορεῖν.*

177) Exod. 12, 11.

schreitungen zu schützen. Auf diese Weise werden wir zwar das Notwendigste gebrauchen, von dem Ueberflüssigen aber uns fern halten . . . . . „Du sollst mit dem Bohrer graben", sagt die Schrift, das heisst, du sollst die Natur der Begierde zum Essen und Trinken, wie überhaupt zu den Werken des Magens[178]) mit der Vernunft (Logos) aufdecken und durchgraben, damit du durch sorgfältige Untersuchung das Wahre an derselben erkennst. Dann wirst du erfahren, dass in keinem dieser Dinge das Gute liegt, sondern nur das Notdürftige und Unentbehrliche. „Und zudecken sollst du deinen Auswurf", sagt die Schrift weiter. Lenke doch, o Seele, deine Vernunft auf Alles, wodurch jeder Auswurf des Fleisches und der Leidenschaft getrübt und verborgen wird. Denn was nicht vernunftgemäss, ist hässlich, wie hinwiederum alles schön ist, was der Vernunft entspricht. So geht denn der Vergnügungssüchtige auf dem Bauch einher, der Vollkommene aber spült den ganzen Bauch ab« [179]). —

Wie wir sehen, wird hüben und drüben, bei den jüdischen Alexandrinern, wie bei ihren excedirenden Nachtretern, den Gnostikern, genau dasselbe Ziel angestrebt: auf beiden Seiten wird die Abtödtung des Fleisches, die Vernichtung der Begierden verlangt, um in die höhere Erkenntnis eingehen zu können. Das Ziel also ist eines und dasselbe, nur gehen die Wege auseinander. Nach Philo kann die Vollkommenheit nur auf dem Wege der Askese, der Einschränkung und Abtödtung der Begierden, erreicht werden: »der Vollkommene spült den ganzen Bauch ab« [180]). — Die kainitischen Gnostiker schlugen den entgegengesetzten Weg ein. Sie lehren gleichfalls, »dass die Werke des Bauches aufgelöst werden müssen« [181]), doch könne dieses am raschesten und sichersten durch Frei-

178) *Τὸ τοῖς μετὰ γαστέρα χρῆσαι.*

179) *ὁ δὲ τέλειος τὴν κοιλίαν ὅλην ἐκπλύνει, ὁ δὲ προκόπτων τὰ ἐν κοιλίᾳ, ὁ δὲ ἄρτι ἀρχόμενος παιδεύεσθαι ἔξω πρόεισι, ὅταν μέλλῃ τῆς γαστρὸς τοῖς ἀναγκαίοις ἐπιφερόμενος λόγον ἐπιστομεῖν τὸ πάθος κτλ.* Cf. ibid I, 115 f.: »Der Weise opfert die ganze Seele . . . . . Er spült ab und entfernt von sich den ganzen Bauch und alle daraus entspringenden Lüste«: *ὅλην τὴν γαστέρα καὶ τὰς αὐτῆς καὶ μετ' αὐτὴν ἡδονὰς ἐκπλύνει καὶ ἀπολούεται καὶ ἀποῤῥύπτεται.* Cf. ibid. p. 72.

180) *ὁ δὲ τέλειος τὴν κοιλίαν ὅλην ἐκπλύνει . . . . . καὶ ἀπολούεται.*

181) Iren. I, 31, 2: dissolvere operae Hysterae adhortantur.

gebung und uneingeschränktes Befriedigen der Begierden, im Wege des »Allesdurchmachens« erzielt werden. Hierdurch gelange man zur vollkommensten Erkenntnis[182]). —

Wir hoffen, Jedermann wird bei der Lectüre der hier citirten Philonischen und Irenäischen Stellen mit uns die Ueberzeugung gewinnen, dass die Kainitische Lehre von der »Auflösung der Werke des Bauches« dem jüdischen Alexandrinismus entnommen sei. Die berüchtigte Auslegung derselben, nach welcher der Gnostiker alles durchmachen müsse, um die Begierden zu befriedigen und zu Ruhe zu bringen, ist allerdings Eigenthum des Gnosticismus und wir dürfen hinzufügen: jenes entarteten Gnosticismus, der schon in den Zeiten Philo's sein Unwesen trieb. Denn wie wir gleich sehen werden, polemisirt Philo bereits gegen eine gewisse, dem Hedonismus fröhnende gnostische Partei, die uns auch der Midrasch, und zwar, in den »Bewohnern von Kephar-Nachum« vorführt. Philo schliesst nämlich seine eben reproducirten Ausführungen über die Notwendigkeit der »Abwaschung des Bauches« mit folgenden sehr beachtenswerten Worten:

»Richtig heisst es in der Schrift weiter: „auf der Brust und dem Bauche sollst du gehen". Denn die Lust gestattet keine Ruhe und Gesetztheit, sie bewegt vielmehr und versetzt in Unruhe. Wie die unhaufhaltsam sich bewegende Flamme, so regt sich feurig die Leidenschaft in der Seele und lässt sie nicht zur Ruhe kommen: Darum sind auch Jene auf dem Holzweg, welche behaupten, dass der Lust eine beschwichtigende Wirkung innewohne«[183]). —

Diese Polemik bewegt sich, wie überhaupt jede Polemik bei Philo, in den urbansten Formen, und da sie mehr andeutet, als markirt, ist ihr auch, soviel wir wissen, von keiner Seite irgend welche Bedeutung beigemessen worden. Und dennoch muss der mit der Zeitgeschichte und den Zeitströmungen Vertraute sofort erkennen, wohin ihre Spitze zielt: sie gilt den »Vätern und Grossvätern« der bei Irenäus gezeichneten kainitischen Sekte.

---

182) Iren. I, 31, 2: Et hoc esse scientiam perfectam . . . .

183) Leg. alleg. I, 118: . . . . . διὸ καὶ τοῖς λέγουσι καταστηματικὴν εἶναι τὴν ἡδονὴν οὐ συμφέρεται κτλ.

Ebenso ist der vielverschrieene Hochmut, der »sich aufblähende Dünkel« der Gnostiker, die sich als gottbegnadete, schon vor der Geburt zu »Pneumatikern« Prädestinirte aufspielten [184]), ein Erbtheil des jüdischen Alexandrinismus.

Nach Irenäus [185]) lehrten die Gnostiker, dass die Vollendung eintreten werde, wenn alles Geistige, will sagen, alle geistigen Menschen, welche die vollkommene Gnosis von Gott haben [186]), und von der Achamoth in die Mysterien eingeweiht sind, ausgestaltet und vollendet sein werden: das aber, so behaupten sie, seien sie selbst. — Unter psychischer Erziehung aber stünden die psychischen Menschen, die sich nur auf Werke und Glauben stützen, ohne die vollkommene Gnosis zu besizen . . . . . für diese seien gute Werke unerlässlich, da sie sonst nicht erlöst werden können. Sie selbst aber — so behaupten sie — würden nicht durch Werke, sondern weil sie von Natur Pneumatiker seien, unter allen Umständen selig. Denn so wie das Irdische des Heiles nicht theilhaftig werden könne, so kann andererseits das Geistige nimmer zugrunde gehen . . . . . Das Gold verliere, selbst in den Koth geworfen, seine Schönheit nicht, sondern behalte nach wie vor seine Natur, da der Koth es nicht beschädigen könne; ebensowenig erleiden sie als Pneumatiker Schaden, sie mögen welche Handlung immer begehen . . . . . »So überheben sie sich, indem sie sich die Vollkommenen nennen und den Samen der Auserwählung. Diese Gnade der Auserwählung besässen sie als ein von oben, von der unaussprechlichen, unnennbaren Eheverbindung ihnen übermachtes Eigenthum« [187]). —

Diese Lehre von dem Gottesgnadenthum der Gnostiker ist ebenfalls das Ureigenthum der jüdisch-alexandrinischen Schule. Freilich wurde sie, wie die übrigen Speculationen dieser Schule, von den Gnostikern zur Fratze verzerrt. Suchen wir hierüber

---

184) Iren. I, 6, 2: *αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν.*

185) Iren. I, 6, 2, 3, 4.

186) *τουτέστι οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ κτλ.* Cf. ibid. II, 30.

187) *ἑαυτοὺς δὲ ὑπερυψοῦσι τελείους ἀποκαλοῦντες, καὶ σπέρματα ἐκλογῆς . . . . . αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀνονόμαστον συζυγίας συγκατελήλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν.*

Belehrung bei Philo: »Sowie Gott«, sagt er[188]), »die Sinneslust und den Körper ohne bestimmte Ursache hasst, so zieht er auch ohne sichtbaren Grund die edlen Naturen vor, indem er kein Werk ihrem Lobe gleichstellt. — Denn wenn Jemand fragt, warum Noah Gunst vor dem Herrn gefunden, da er doch, soviel wir wissen, nichts Edles gethan, so würden wir darauf mit Recht antworten, dass Gott einfach die Beschaffenheit und Eigenschaft desselben rühmend hervorhebt. Denn Noah bedeutet „Ruhe“ und „gerecht“. Derjenige aber, welcher von Unrecht und Sünde ruht und im gerechten und edlen Leben wurzelt, muss billiger Weise Gunst bei Gott finden. „Gunst finden“ bedeutet aber nicht nur, wie Einige glauben, wohlgefällig sein, sondern auch: indem der Gerechte die Natur der Dinge untersuchte, fand er in ihnen als das Beste, dass die ganze Schöpfung eine Gnade Gottes sei. Denn für Gott selbst ist sie kein Vortheil, weil sie für ihn kein Besitzthum Sie ist lediglich eine Gnade und eine Gunst Gottes. Ebenso machte Gott den Melchisedek, den König von Salem zu seinem Priester, und zwar nicht etwa einem seiner Werke zu lieb, sondern weil er selbst ihn zuerst zu einem König, einem friedfertigen und seines Priesterthums Würdigen gemacht hatte . . . . . Was hat Abraham Vorzügliches geleistet, als Gott ihm befahl, sein Vaterland und seine Familie zu verlassen und das Land zu bewohnen, das Gott ihm geben werde? Wahrlich, es ist ein schöner und herrlicher Ort, denn Gottes Geschenke sind gross und vorzüglich. Gott hatte ihn aber auch selbst mit Tugend begabt . . . . . Einige formt und bildet Gott selbst schon vor der Geburt vorzüglich, und bestimmt ihnen voraus ein herrliches Los[190]). . . . . Ebenso bezeichnet die Schrift Jacob und Esau, da sie noch im Mutterleib waren: jenen als Herrn, Fürsten und Herrscher, diesen als Unterthan und Knecht. . . . . Aus gleichem Grunde beruft Gott den Beseleel mit Namen und sagt: er werde ihm Weisheit und Einsicht verleihen und ihn

188) Leg. alleg. I, 102 ff.

189) Genes. 6, 18.

190) Leg. alleg. I, 104: *ἐνίους δὲ ὁ θεὸς καὶ πρὸ τῆς γενέσεως καλῶς διαπλάττει καὶ διατίθεται καὶ κλῆρον ἔχειν ἄριστον προῄρηται.*

machen zum Baumeister und Künstler für alle Dinge des heiligen Zeltes, das ist, der Werke der Seele, ohne dass vorher ein lobenswertes Werk von ihm aufweisbar gewesen wäre«[191]).

Es zeigt sich hier wiederum, dass die Grundlehren des Gnosticismus dem jüdischen Alexandrinismus entnommen sind, wenn sie auch allerdings auf ihren verschiedenen Wanderungen sich mit fremden Anschauungen vermischten und dadurch mancherlei Umgestaltungen erfuhren.

Wäre nicht das ganze reichhaltige gnostische Schriftthum den erbitterten Verfolgungen zum Opfer gefallen, ja wären uns nur einige Reste desselben erhalten geblieben, wir würden nicht blos den Gnosticismus in allen seinen Einzelheiten bis zurück zur alexandrinischen Quelle, sondern auch bis zu seiner Mündung ins Christenthum verfolgen können. — Die grosse Lücke aber, welche der Untergang der ganzen gnostischen Litteratur zwischen dem Aufblühen des jüdischen Alexandrinismus und der Bildung des Christenthums zurückgelassen, macht dieses letztere zu einem fast unlösbaren Räthsel. — Vielleicht dass doch in irgend einem weltvergessenen Bibliothekwinkel irgend ein Rest jenes Schriftthums noch gefunden oder aus der Erde noch hervorgegraben werden wird — in unserer an kostbaren historischen Funden so reichen Zeit gehört dieses nicht zu den Unmöglichkeiten — dann wird endlich ein Lichtstrahl in jenes tiefe Dunkel, welches noch heute die Geburt des Christenthums umhüllt, fallen, dann erst wird sich zeigen, welchen Antheil die gnostische Bewegung an der Schöpfung der Weltreligion genommen.

Hiemit glauben wir unsere Aufgabe gelöst zu haben. Der Beweis, dass die Gesetzesfreiheit in allen ihren Schattirungen, wie sie in dem »Judenchristenthum« und im »Heidenchristenthum« in die Erscheinung tritt, bereits in der vorchristlichen jüdischen Diaspora proclamirt war, scheint uns erbracht. Nicht Paulus ist der Schöpfer dieser Gesetzesfreiheit, nicht er hat die principielle Absage gegen das Gesetz begründet, sondern die

---

191) Leg. alleg. I, 106: *Ὅθεν καὶ Βεσελεὴλ ἀνακαλεῖ ὁ θεὸς ἐξ ὀνόματος καὶ φησιν αὐτῷ δωρήσασθαι σοφίαν καὶ ἐπιστήμην, καὶ δημιουργὸν αὐτὸν καὶ ἀρχιτέκτονα πάντων τῶν τῆς σκευῆς, τουτέστι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἀποδείξειν μηδὲν ἔργον ὃ κἂν ἐπαινέσειέ τις προϋποδείξας αὐτοῦ.*

Radicalen des jüdischen Alexandrinismus. Die Allegorie hat sämmtliche Abstufungen der Gesetzesfreiheit erzeugt: die aus Rücksichten der Pietät conservative Richtung Philonischer Observanz, die Missachtung der religiösen und nationalen Ceremonien und endlich die Gesetzesvernichtung. Alle diese Abstufungen der Gesetzesfreiheit setzen sich später im Christenthum fort, und in dem Maasse, als die radicalen jüdischen Sekten in dem werdenden Christenthum Boden gewinnen — und das musste bei der übereifrigen und aggressiven Propaganda, welche dieselben betrieben, rasch erfolgen — prävalirt auch der Antinomismus. —

Was man demnach Judenchristenthum und Heidenchristenthum nennt, ist nichts anderes als conservatives und radicales Judenchristenthum. —

Göttingen, Druck der Dieterich'schen Universitäts-Buchdruckerei von W. Fr. Kaestner.

Zum

religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.

Von

D **Hermann Gunkel**
o. Professor der alttestamentlichen Theologie zu Gießen.

Zweite, unveränderte Auflage.

Anastatischer Neudruck.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1910.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel

1. Heft.

Der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
zu Berlin

als Ausdruck seines Dankes

für

die Verleihung der Theologischen Doktorwürde

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Die Grundzüge der im folgenden entwickelten Auffassungen stehen mir seit Anfang der neunziger Jahre fest und sind seitdem in immer erneuten Ansätzen von mir durchprobt und ausgearbeitet worden. Der folgende Aufsatz ruht auf Vorträgen, die ich im Herbst 1901 in der Versammlung der »Freunde der Christlichen Welt« zu Goslar, im »Wissenschaftlichen Predigerverein» zu Hannover und im »Predigerverein« zn Braunschweig gehalten habe. Leider war ich damals durch andere Veröffentlichungen an der sofortigen Herausgabe des Manuskripts verhindert und konnte später die Stimmung zur Ausarbeitung des damals Vorgetragenen nicht finden. Ich hoffe, dass sich die beiden Jahre, die inzwischen verflossen sind, und während deren ich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu diesem Thema zurückgekehrt bin, nicht allzusehr in der Ungleichmässigkeit der letzten Gestalt zeigen.

Wenn ich also diese Forschungen erst nach langem Zaudern und manchen Erwägungen veröffentliche, so möge der Leser daraus ersehen, das mir leichtherzige Neuerungssucht fernliegt. Zumal im Interesse der evangelischen Kirche. Denn der Forscher, der sich als Sohn seiner Kirche fühlt, und der kein schöneres Ziel wüsste, als dies, mit seiner Wissenschaft der christlichen Gemeinde zu dienen, kann die Überlegung nicht abwehren, ob seine Frgebnisse, wenn sie sich von der geläufigen Anschauung entfernen, der Gemeinde der Gegenwart förderlich oder nachteilig sein mögen. Solche Erwägungen werden ihn sicherlich zu besonderer Vorsicht führen; aber sie dürfen ihn nicht zum Schweigen verpflichten. Denn vor allem fest steht dies, dass ernste wissenschaftliche Arbeit dem wahren Interesse der evangelischen Kirche niemals widerstreiten kann.

So wird auch die religionsgeschichtliche Forschung — darauf darf man mit Zuversicht vertrauen — letztlich dazu dienen müssen, das wahre Wesen des Christentums immer besser zu erkennen und diese unvergleichlich einzige geistige Bewegung, der die Menschheit das Beste verdankt, was sie besitzt, in ihrer ganzen geschichtlichen Grösse zu zeigen. Die Loslösung vom Buchstaben lehrt den Geist ergreifen, der lebendig macht.

Herr Professor Zimmern in Leipzig hat mich auch dies Mal mit seinen überaus wertvollen Ratschlägen unterstützt; Herr Professor Pischel in Berlin hat die Güte gehabt, die iranischen und indischen Parallelen zu revidieren.

Eine englische Übersetzung ist im April dieses Jahres im Monist, Open Court Publishing Co, Chicago, Nr. 3 S. 398ff. erschienen.

Berlin-Friedenau, Juli 1903.

H. Gunkel.

Inhalts-Verzeichnis.

Stellung der neutestamentlichen Forschung zur Religionsgeschichte S. 1—8. Gründe des Zurücktretens der Religionsgeschichte in dieser Forschung S. 4—8. Quellen der orientalischen Religionsgeschichte S. 6. 7. Warnungen vor der Religionsgeschichte S. 8—13. Übersicht über die Religionen des Orients in der Perserzeit S. 14—20. Altorientalische Gnosis S. 18—20. Verhältnis des Judentums zu den orientalischen Religionen S. 21—35. Mythologische Bilder in der prophetischen Eschatologie S. 21—25. Fremder Einfluss in der Weisheitslehre S. 25—27. Synkretistisches Judentum S. 27—35. Lehre von der Auferstehung S. 31—34.

Synkretistische Züge im N.T. S. 35—96. Welche fremde Religion hat das N.T. beeinflusst? S. 36. Methode S. 37. 38. Zur Ap. Joh. S. 38. 39. Die sieben Geister S. 40—42. Die 24 Presbyter S. 42. 43. Die vier Wesen S. 43—47. Das himmlische Jerusalem S. 48—51. Die wunderbaren Heuschrecken und Reiterheere S. 51. 52. Die Plagengesichte S. 53. Die Drachentraditionen S. 54—60. Hochzeit des Christus S. 59. Die beiden Zeugen S. 59. 60. Das Buch mit sieben Siegeln und der Magiergott S. 60—63. Mythisches in den Evangelien S. 64—71. Kindheitsgeschichte Jesu S. 65—70, bei Lukas S. 67—69, bei Matthaeus S. 69. 70. Taufe Jesu 70. Versuchungsgeschichte S. 70. 71. Verklärungsgeschichte u. a. S. 71. Erscheinungen des Auferstandenen S. 71. Himmelfahrt S. 71. 72. Höllenfahrt S. 72. Entstehung der Sonntagsfeier S. 73—76. Auferstehung Christi S. 76—82. Nach dreien Tagen S. 79—82. Lehre des Paulus von der Taufe S. 83—85. Grundanschauung: Synkretismus des Urchristentums S. 85—96. Entstehung der Christologie 89—95. Schluss: das Christentum ist eine synkretistische Religion S. 95. 96.

Die Behauptung, die im folgenden unter Beweis gestellt sein soll, ist diese, dass die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichem Punkten unter entscheidendem Einfluss fremder Religionen gestanden hat, und dass dieser Einfluss zu den Männern des Neuen Testamentes durch das Judentum hindurch gekommen ist.

Wie steht unsere gegenwärtige Forschung zu der damit aufgeworfenen Frage und zu der von uns aufgestellten Behauptung? Dass einiges im Neuen Testament fremdländischer Herkunft sei, ist seit langer Zeit von vielen behauptet worden und beinahe allgemein zugegeben. Besonders hat man immer wieder die Logoslehre des Johannesevangeliums von Philo und bei Philo aus griechischer Philosophie abgeleitet. Seit einiger Zeit ist auf die hellenistischen Einflüsse ein starker Accent gefallen, besonders z. B. in Holtzmanns »Neutestamentlicher Theologie«. Neben der Philosophie hat man auch die Mysterien und die Gnosis, soweit sie auf griechischem Boden auftritt, in Betracht gezogen. Dagegen ist die Ableitung neutestamentlicher Stücke aus dem Orient viel weniger in Rechnung gekommen [1]). Hierfür kann man ein

1) Im Zeitalter des Rationalismus hat man in dieser Beziehung weit unbefangener geurteilt, als es gegenwärtig vielfach geschieht. Damals hat man die Ähnlichkeit jüdisch-christlichen Glaubens mit orientalischen Religionen in gewissen Punkten allgemein anerkannt und besonders einen Einfluss des Parsismus auf die jüdisch-christliche Eschatologie und auf die Christologie angenommen. Davon im folgenden einige Proben. Verwiesen sei z. B. auf Corodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 I, S. 20ff., der in diesem Zusammenhange die Lehren von den Engeln, von der Unsterblichkeit der Seele, von Himmel und Hölle, von Belohnungen und Strafen nach dem Tode erörtert und z. B. schon die Hypothese aufstellt, dass die

charakteristisches Beispiel aus Holtzmanns soeben zitierter

jüdischen sieben Erzengel den sieben »Amschaspands« des Zend-Avesta entsprechen, und dass diese vermutlich von den Chaldäern entlehnt seien (I S. 31). Wegscheider, Institutiones theolog. christ. dogm.[3] 1819 erklärt die Engellehre aus dem Polytheismus (S. 245), nennt zu den Schutzengeln heidnische Analogien (S. 249), erinnert für Satan an Persisches (S. 253. 255), wie er auch Asmodi aus dem Persischen erklärt (S. 253); nach ihm stammt auch die Lehre von der Auferstehung der Toten vielleicht von Zoroaster (S. 472); bei Jesu jungfräulicher Geburt verweist er auf heidnische Mythen von Göttersöhnen (S. 307 f.), für die Himmelfahrt Jesu bringt er mythische Beispiele (S. 323. 325), für den Versöhnungstod Jesu fremde Analogien (S. 339). Vgl. ferner J. A. L. Richter, Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients 1819, der gar die These wagt, »dass die Hauptlehren des Christentums schon alle in Indien und Persien ausgesprochen sind«; das seien der Begriff des Logos, »der Begriff der Dreieinigkeit, die Lehren von einem bösen und guten Prinzipe, vom Falle der Geister, von der Erbsünde, von der Auferstehung der Toten, vom Weltgerichte, von guten und bösen Engeln, von einem Mittler zwischen Gott und den Menschen, sowie die moralischen Lehren vom Kampfe mit dem Bösen, von Ertötung der Sinnlichkeit, von strenger asketischer Tugend« u. a. (S. IV). Sodann G. Ph. Chr. Kaiser, Biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammat.-hist. Interpretationsmethode, und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgesch. der Religionen, und in die universale Religion 1813, I S. 215. 216 A., wonach auf die jüdische Christologie fremde Begriffe von Chaldäern und Persern, der allgemeine Glaube an einen Retter eingewirkt haben können. D. G. C. von Cöller, Bibl. Theologie I 1836 handelt in § 75 vom »Einfluss der persischen Religionslehre auf die der Juden«. Vgl. ferner D. F. Strauss, Christl. Glaubenslehre II S. 2 (Teufel) 80 (es frage sich, ob nicht die Weissagung von David, dem ewigen König Israels, aus einer Einwirkung chaldäischer Lehren zu verstehen sei, und ob nicht der wiederkehrende David dabei als ein übernatürliches Wesen gedacht werde) 631 (Totenauferstehung) 661 (Gottessöhne, vielleicht eine Reminiszenz an heidnische Theogonien); Hase, Gnosis[2] 1869, I S. 462, II 442 f.; Hase, Geschichte Jesu 1876, S. 281 f., wonach bei der jüdischen Christologie persischer Einfluss anzunehmen ist. U. s. w., u. s. w. Den Hinweis auf die meisten der angeführten Stellen verdanke ich der Güte meines Freundes Lic. Dr. M. Scheibe in Leipzig. Natürlich hat man im Zeitalter des Rationalismus auch viel vom Einfluss der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie geredet. Von beiden Einflüssen ist die Rücksichtnahme auf das Griechische den späteren neutestamentlichen Gelehrten erhalten geblieben, dagegen die auf den Orient allmählich zurückgetreten. Vielleicht darf man sagen, dass der

Schrift[1]) anführen, der bei Gelegenheit der Ap. Joh. und der fremdartigen Elemente, die man neuerdings darin sucht, die Lehre von den zwölf Weltzeiten erwähnt, die er bei Indern, Persern, Griechen und Juden konstatiert. Den Weg, den diese Lehre gemacht hat, stellt er sich folgendermaassen vor: von Indern und Persern sei sie zu den Griechen gekommen, von den Griechen unter dem Einfluss des Pythagoreismus zu den Juden. Man sieht demnach, dass er dabei den ganzen Orient, der zwischen Indien und dem eigentlichen Persien und anderseits den westlichen Völkern liegt, nicht mit in Ansatz bringt; diesen ganzen Völkerbereich, der seit alters von der gewaltigen babylonischen Kultur beherrscht wird, behandelt er als nicht vorhanden. Die Frage, ob diese Lehre ins Judentum etwa aus dem Orient gekommen sein möge, wirft er gar nicht auf. Nun können wir in diesem Falle ziemlich sicher sagen, wie diese Spekulation zu den Juden gelangt ist. Die Lehre von den zwölf Weltperioden, wonach der ganze Weltverlauf ein Jahr mit zwölf Monaten darstellt, stammt aus Babylonien; hier sind solche, ursprünglich mit Astrologie zusammenhängende Weltberechnungen zu Hause. Von Babylonien aus sind sie dann in die ganze Welt gewandert, nach Osten bis nach Indien hin, nach Westen bis zu den Griechen und Juden. Dass aber diese Weltrechnung babylonisch ist, ist durchaus keine neue Erkenntnis, sondern könnte längst allgemein bekannt sein: solche Weltrechnung liegt wahrscheinlich bereits bei Berossus zu Grunde[2]). Charakteristisch ist aber, dass ein so gelehrter und umsichtiger Forscher wie Holtzmann dies deutliche Beispiel der Beeinflussung des Judentums durch babylonische Kultur so ganz falsch gedeutet hat. — Auch Wernle in seinem geistreichen Buche über »die Anfänge unserer Religion« hat mehrfach an Griechisches, aber fast gar nicht an Orientalisches erinnert.

---

wissenschaftliche theologische Betrieb der letzten Jahrzehnte das Mythologische im Urchristentum als solches selten behandelt hat, dass sich aber doch ausserhalb des Fachs die Kunde von diesen Dingen fortgepflanzt hat. — Dass das Spätjudentum fremde Elemente aufgenommen hat, ist gegenwärtig allgemein anerkannt; hier ist nur Maass und Bedeutung des fremden Einflusses fraglich.

1) Neutestamentliche Theologie I, S. 476.

2) Vgl. Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 531. 538 und Anm. 4, S. 638 und Winckler ebenda S. 317. 333.

So glaube ich, mich nicht zu irren, wenn ich meine, ein junger Theologe, der sich heutzutage für selbständige wissenschaftliche Forschung im N.T. vorbereitet, werde sich über das Griechentum orientieren, aber er werde schwerlich den Eindruck haben, man müsse sich, um das N.T. erklären zu können, auch im Orient umsehen. — Eine Ausnahme bilden frühere und gegenwärtige Versuche, Indisches heranzuziehen, die, wenn auch nicht unmöglich, so doch wegen der Grösse der örtlichen Entfernung zwischen Indien und Palästina, wobei wiederum das Babylonische ignoriert wird, mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind. Neuerdings haben Stave [1]), Bousset [2]) und Böklen [3]) begonnen, viele und weitgehende Analogien aus der parsischen Religion aufzuzeigen. Zimmern und ich haben versucht, in der Ap. Joh. einzelnes Babylonische festzustellen [4]). Vor kurzem hat Zimmern [5]) das ganze bis jetzt bekannte babylonische Material, das für die religionsgeschichtliche Erklärung des Judentums und Christentums in Betracht kommen könnte, zusammengestellt [6]). In der letzten Zeit ist, so darf man wohl sagen, das Interesse für solche Unternehmungen in entschiedenem Steigen; besonders hat Bousset in seinem Werke über die »Religion des Judentums« das religionsgeschichtliche Problem des Judentums als eines der wichtigsten Probleme für die Erforschung dieser Epoche erkannt und bereits eine Fülle von Material zu seiner Lösung zusammengetragen. Einen Schritt vorwärts gekommen sind wir aufs neue durch O. Pfleiderer's »Urchristentum« 2. Aufl., worin dieser Forscher auch die religionsgeschichtlichen Probleme des Urchristentums erörtert und mit weitem Blicke Occidentalisches und Orientalisches zur Erklärung zusammenbringt; häufig verweist er auch auf gewisse primitive Vorstellungen, die zum Volksglauben aller Länder und Zeiten gehören; wie denn Heit-

---

1) Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898.

2) Religion des Judentums 1903.

3) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902.

4) Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895.

5) In Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament«, 3. Aufl.

6) Vgl. auch die Berliner Inaug.-Dissertation (1903) des Katholiken Dr. theol. Joh. Hehn »Hymnen und Gebete an Marduk nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks«.

müller im zweiten Heft dieser »Forschungen« die »Namenphilosophie«, wie sie dem urwüchsigen Denken natürlich ist, behandelt und daraus nicht weniges im N.T. erklärt hat. Pfleiderer ist vor allem darin vorbildlich, dass er es versteht, die inhaltliche Erhabenheit das Urchristentums über alle formell verwandten heidnischen Erscheinungen aufzuweisen und in den uns Modernen oft schwer verständlichen Formen die ewige Wahrheit aufzuzeigen. Doch ist auch bei Pfleiderer das Orientalische noch immer verhältnismässig zurückgetreten. Nach allen diesen verheissungsvollen Anfängen darf man hoffen, dass noch in diesem Jahrzehnt das religionsgeschichtliche Problem des N.T. machtvoll in den Vordergrund des Interesses der Forscher treten werde. Einstweilen aber hat hat Wernle gewiss noch Recht, wenn er meint [1]), diese Fragen seien bis heute kaum gestellt, sicher noch nicht beantwortet.

Wie kommt es, dass dies Problem in der neutestamentlichen Forschung bisher so lange Zeit hindurch verhältnismässig wenig behandelt worden, und dass speziell der Orient dabei so selten in Betracht gekommen ist? Es ist nützlich, diese Frage aufzuwerfen, damit niemand etwa einen Vorwurf erhebe, sondern damit man erkenne, dass dieser Verlauf in der Geschichte der Wissenschaft begründet gewesen ist.

Eine ganze Reihe von Gründen könnte man dafür anführen. Es ist natürlich in erster Linie die, wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und der zwar erweichte, aber das Denken der meisten Theologen noch immer bestimmende Supernaturalismus, wonach man behauptet, die Religion der Bibel sei spezifisch von allen anderen Religionen verschieden, und es könne also keine Rede davon sein, dass man Beiträge zur Erklärung der Bibel und nun gar des N.T. von den »heidnischen« Religionen herbeibringen dürfe. — Ferner hat es eine frühere, Jahrzehnte lang herrschende Anschauung, klassisch vertreten in der »Biblischen Theologie« von B. Weiss, für die eigentliche, ja fast für die einzige Aufgabe der neutestamentlichen Religionsforschung gehalten, die Aussagen der Schriftsteller genau

1) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 21.

wiederzugeben. Diese Anschauung herrscht in einer grossen Zahl der neutestamentlichen Kommentare noch immer. Nicht Erklärung, nicht geschichtliche Einreihung, sondern exakte Wiedergabe, das ist hier die Losung. Gewiss hat man diese Aufgabe in anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit, mit einer bewunderungswürdigen logischen Exaktheit zu erreichen gestrebt. Wir brauchen gegen unsere Vorfahren wahrlich nicht ungerecht zu sein, wenn wir hinzufügen, dass die genaue Wiedergabe und die logische Interpretation nur die Vorbereitung für das eigentliche lebensvolle, geschichtliche Verständnis sein darf. — Aber auch, wo die Forscher — wie das seit lange und vielfach geschehen ist — weiter gekommen sind und auch an »religionsgeschichtliches« Verständnis gedacht haben, war es natürlich, dass die Augen der Forschenden viel mehr auf dem Griechentum, als auf dem Orient verweilten. Das N.T. ist wirklich ein griechisches Buch; wer wie der Verfasser dieser Abhandlung vom A.T. herkommend das N.T. betrachtet, empfindet deutlich, wie stark das griechische Moment im N.T. ist: da erblicken wir z. B. eine Feinheit des Partikelgebrauchs, wie etwa im Anfang des I. Petrusbriefes »*κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*«, die einem palästinensischen Juden ganz unerschwinglich gewesen wäre; sicher ist, dass dieser deutlichen hellenistischen Färbung in der Form ein ebenso starkes Hellenisieren im Inhalt entsprechen muss. Im folgenden wird über diese griechischen Einflüsse im N.T. nicht gesprochen werden, aber nicht darum, weil sie geleugnet werden sollten, sondern vielmehr, weil der Verfasser, dessen Spezialforschungen den Orient betreffen, es nicht für seine Aufgabe erachtet, darüber zu reden [1]). — Ein anderer Umstand, der es bewirkt hat, dass die Forscher einseitig auf das Griechentum gesehen haben, ist, dass uns durch unsere klassische Schulbildung das Griechentum näher steht als der Orient. Hierzu kommt, dass die Spezialisierung unserer Forschung es

1) Über den Einfluss des Hellenismus auf das Judentum vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 458, 491f.; über Hellenistisches im Urchristentum an zahlreichen Stellen besonders in Useners »Religionsgeschichtlichen Untersuchungen«, sowie in den Werken von A. Dieterich, Abraxas 1891, Nekyia 1893, Mithrasliturgie 1903, und bei Pfleiderer, Urchristentum [2].

dem biblischen Gelehrten erschwert, den Orient überhaupt kennen zu lernen. Es wird gegenwärtig allgemein darüber geseufzt, wie die Spezialisierung, der wir einerseits so grossartige Resultate verdanken, anderseits unsere Wissenschaften beständig hemmt. Ebendarum, um die Kluft, die zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen klafft, mit an meinem Teile überwinden zu helfen, habe ich das folgende Thema behandelt, so sehr ich anderseits als Nicht-Neutestamentler auf die Nachsicht des Lesers rechnen muss [1]). Der Leser nehme die folgenden Untersuchungen als eine Probe, wie sich dem Alttestamentler, der über die Grenze hinübersieht, Neutestamentliches darstellt. — Der Hauptgrund aber, der es bisher verhindert hat, dass der Orient in der neutestamentlichen Forschung zu seinem Rechte gekommen ist, ist der, dass die Kenntnis des gleichzeitigen Orients, d. h. der geistigen Bewegung im Morgenland in der Zeit des Perser- und Griechenreiches, uns zum grossen Teile verschüttet ist. »Wir besitzen«, sagt Ed. Meyer [2]), »ausser für das Judentum für keine der in Betracht kommenden Religionen gleichzeitige authentische Quellen. Zwischen der älteren Gestalt der ägyptischen, babylonischen, persischen Religionen und der Form, in der sie uns in griechisch-christlicher Zeit entgegentreten (meist in fremdem Gewande) klafft eine grosse Lücke, die durch keinerlei einheimische Dokumente ausgefüllt wird«. »Auch in Babylonien besitzen wir aus der Zeit nach Nebukadnezar kaum irgendwelche religiösen Texte« — wir haben aus der persischen und griechischen Epoche nur Abschriften der alten Texte, astronomische Beobachtungen und Berechnungen, und Kontrakte — »so dass sich nicht sagen lässt, wie weit sich hier die Religion umgestaltet und fortgebildet haben mag«. Die altbabylonische Religion aber — dies zeigt eine Zusammenstellung des Materials wie die so dankenswerte bei Zimmern mit aller Deutlichkeit — ist von der spätjüdisch-christlichen überaus stark verschieden und kann dem Judentum und Urchristentum sicherlich nicht mehr als Symbole, Bilder oder sonstiges Roh-

1) So, denke ich, wird kein billiger Beurteiler von mir eine volle Kenntnis der überaus ausgedehnten modernen Literatur über das N.T. verlangen. Nachträge, besonders in dieser Hinsicht werde ich dankbar entgegennehmen. 2) Geschichte des Altertums Bd. III S. 135.

material geliefert haben. Die phönizische und aramäische Literatur ist uns, wie bekannt, fast vollständig verloren. In Bezug auf die parsische Religion, die eine Reihe besonders frappanter Parallelen zur spätjüdisch-christlichen bietet [1]) und mit ihr durch irgendwelche Geschichte zusammenhängen muss, ist es nicht mit voller Bestimmtheit zu sagen, wie alt die einzelnen Stücke sein mögen, die viel später, in der Zeit der Sassaniden, als Religion des Zarathustra zusammengefasst, auftreten; doch haben wir z. T. sehr alte Zeugnisse griechischer Schriftsteller über einzelne Elemente der parsischen Religion [2]). Eine besonders schwierige und gegenwärtig nur aufzuwerfende, aber noch nicht definitiv zu beantwortende Frage ist die, wie weit die »parsische Religion« wirklich ursprünglich parsisch, d. h. von den Persern in die Kulturwelt mitgebracht worden ist, und wie viele Elemente davon erst auf dem Boden der babylonischen Kulturwelt übernommen oder entstanden sind [3]). Diejenigen Notizen, die wir

1) Bousset, Religion des Judentums S. 457.

2) Übersicht über die Literatur bei Bousset, Religion des Judentums S. 453 A. 1.

3) Mancherlei, was z. B. Bousset (Religion des Judentums S. 457 ff.) dem eranischen Einfluss im Judentum zurechnet, ist bereits in vorpersischer Zeit in Israel bekannt gewesen, wird also zu Israel und zu den Persern aus derselben Quelle gekommen sein: so der Himmelsbaum (Bousset S. 461), den nicht nur Dan. 4, sondern auch schon Ez. 31 kennt, und den schon der siebenarmige Leuchter darstellt (»Schöpfung und Chaos« S. 127 ff.); die Vorstellung, dass das Paradies auf einem hohen Berge liegt (Bousset S. 462), wird schon Gen. 2 10—14 vorausgesetzt (Kommentar zur Genesis [2] S. 29. 31 f.); den Glanz des Urmenschen (Bousset S. 462) scheint schon Ez. 28 zu kennen; die Lehre von vier grossen Sternen, den Führern der übrigen, d. h. den vier Quartalsternbildern ist sicherlich babylonisch, ähnliches schon Ez. 1; die Teilung des Weltverlaufs als eines »Weltjahrs« in vier Weltzeitalter (Bousset S. 476 f.) findet sich wahrscheinlich schon bei Berossus und ruht auf der babylonischen Beobachtung von der »Präzession« der Sonne (vgl. Kommentar zur Genesis [2] S. 233 f.; Winckler in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 332 ff.; Zimmern, ebenda S. 536. 538); auch die Idee des Weltbrandes (Bousset S. 481) hat wahrscheinlich die babylonische Tradition besessen (Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 560); die Spekulation von den göttlichen Hypostasen (Bousset S. 489 f.) ist sicherlich älter als die persische Zeit (vgl. den Geist Gottes in Gen. 1 und Stellen wie Jes. 58 8. Ps. 85 14. 89 15. 97 2 u. a.); auch die Vorstellung

über die spätere Entwicklung der fremden Religionen in griechischer Sprache haben, sind für den Nichtkenner dieser Epoche meist nicht leicht zugänglich. Eine neue Welt steigt uns gegenwärtig aus den ägyptischen Papyri hervor; aber eine neuägyptische Kulturgeschichte ist noch nicht geschrieben worden. Ed. Meyer hat es jetzt unternommen, im III. Bande seiner »Geschichte des Altertums« die Zustände auch der Religionen im Perserreich zu skizzieren; auf den späteren Zeitraum erstreckt sich leider seine Geschichte für den Orient noch nicht. Selbst die hebräische Archäologie pflegt gegenwärtig mit dem A.T. zu schliessen; eine besonders dringende Arbeit wäre es, eine Kulturgeschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu zu schreiben; aber, obwohl wir dafür Quellen genug haben, hat noch niemand dies Unternehmen versucht; sehr wertvolle Notizen, besonders über den Hellenismus auf jüdischem Gebiete hat Schürer in seiner »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi« Bd. I zusammengestellt. So ist es denn erklärlich, dass die Forscher des N.T. das Morgenland vielfach überhaupt nicht mit in Rechnung setzen. — Es ist deutlich die Herrschaft des Hellenismus und später die der christlichen Kirche, die uns so die Kenntnis dieses späteren Orients verschüttet haben. Dass er aber keineswegs, wie man wohl anzunehmen pflegt, stagniert hat, sondern dass er damals noch lebendig war, fähig, Neues zu erzeugen, das zeigt das Aufkommen neuer Religionen, die um die grosse Religionswende, in den Jahrhunderten vorher und nachher entstanden sind, des Mithrasdienstes, ferner des Gnostizismus, der nach Meinung vieler neuerer Forscher ursprünglich im Orient entstanden und dann, z. T. durch das Judentum hindurch, in die christliche Kirche eingeströmt ist, des Manichäismus, des Mandaismus, des Islam; nicht zum mindesten aber erkennt man die Lebenskraft des Orients daran, dass gerade in dieser Zeit einige der alten Religionen vorwärts gedrungen sind, die ägyptischen, parsischen, syrischen, kleinasiatischen Religionen, die dann im Römerreich

---

von der »Weisheit« als göttlicher Hypostase (vgl. Bousset S. 490) stammt schwerlich aus so junger Zeit: so reden schon die Babylonier von »Recht« und »Gradheit«, den Kindern des Šamaš (Zimmern in Schrader's »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 368), und die phönizische Kosmogonie spricht nach Philo Bybl. bei Euseb. praep. I 10 von *Συδυκ* und *Μισωρ* u. s. w.

durch die Legionen bis nach Germanien und Britannien gekommen sind; schliesslich an dem gewaltigen Einfluss, den der Orient auf das Judentum und dann, wie im folgenden gezeigt werden soll, auf das entstehende Christentum gehabt hat. — Ferner ziehe man noch in Betracht, dass die Kenntnis des Orients durch die mancherlei fremden Sprachen, die er spricht, für den Nichtkenner ausserordentlich erschwert wird, und dass es für den Bibelforscher sehr unbehaglich ist, sich auf Übersetzungen und abgeleitete Quellen verlassen zu müssen [1]). Aus alledem wird begreiflich, dass das Wissen von dieser Periode des Orients, so unvollständig bekannt, andere wissenschaftliche Fächer bisher so wenig hat befruchten können.

Schliesslich möchte der Verf. noch auf Warnungen vor den Gefahren religionsgeschichtlicher Forschung eingehen, umsomehr, als sie von zwei so hochverdienten und verehrten Männern ausgesprochen worden sind, wie Harnack und Wellhausen. Kann man doch annehmen, dass diese Gelehrten damit die Stimmungen weiterer Kreise ausgesprochen haben.

Am leichtesten glaube ich, mich mit Wellhausens Behauptung [2]) auseinandersetzen zu können, die Aufgabe des Theologen und des Exegeten sei es allein, den Sinn zu erkennen, den die jüdischen und neutestamentlichen Schriftsteller — es handelt sich in diesem Zusammenhange speziell um die Apokalyptiker — mit ihrem Texte verbunden haben. Nun gibt Wellhausen zu, dass tatsächlich ein Stoff in den Apokalypsen vorliege, der von der Konzeption des Autors nicht immer völlig durchdrungen sei; aber woher dieser Stoff ursprünglich stamme, das sei methodisch ganz gleichgültig. Das Thema des neutestamentlichen Theologen sei der Stoff allein in seiner letzten, im N.T. vorliegenden Ausprägung, nicht in seiner Vorgeschichte; diese habe vielleicht »antiquarisches«, aber kein exegetisches Interesse. — Wellhausen setzt sich mit solchen Ausführungen in Widerspruch mit Grundanschauungen, die überall in der historischen Wissenschaft gelten und von ihm selbst auf anderen Gebieten anerkannt und befolgt werden. Unsere historische Kardinalüberzeugung

1) Es wäre sehr zu wünschen, dass sich der eine oder andere der jüngeren Neutestamentler den Orient jener Zeit, speziell das Eranische zum Nebenfach erwählen möchte.

2) Skizzen und Vorarbeiten VI S. 233.

ist, dass wir nicht im stande sind, eine Person, eine Zeit, einen Gedanken zu verstehen, abgelöst von ihrer Vorgeschichte, sondern dass wir erst dann von wirklichem, lebendigem Verständnis sprechen können, wenn wir die Geschichte ihrer Entstehung kennen. Geschichtliche Erkenntnis heisst Erkenntnis aus dem geschichtlichen Zusammenhang. Von dieser geschichtlichen Methode ist Wellhausen selbst ein Muster ersten Ranges. Wenn also zugegeben wird, dass der Stoff der Apokalypsen wirklich eine Vorgeschichte habe, so wird es sich die Wissenschaft unter keiner Bedingung nehmen lassen dürfen, diese Vorgeschichte zu untersuchen, und sie wird der Überzeugung sein müssen, dass an dieser Forschung nicht nur ein gewisses »antiquarisches« Interesse hange, sondern dass sie eine Vorbedingung des wahren, lebendigen Verständnisses sei. Wellhausens Position in dieser Frage würde aber, dies muss offen erklärt werden, ganz unverständlich sein, wenn man nicht zugleich annähme, dass sich in diesen seinen allgemeinen Ausführungen eine persönliche Abneigung ausspricht, sich auf solche Forschungen einzulassen. — Anderseits ist ohne weiteres zuzugeben, dass hier vielleicht eine Gefahr besteht, die Gefahr, dass bei dieser Erforschung der Vorgeschichte das eigentliche Thema vergessen werde, dass man sich in Voruntersuchungen über vielleicht zeitlich und inhaltlich weit entfernte Dinge verliere und die grosse geschichtliche Erscheinung der neutestamentlichen Religion aus den Augen lasse oder sie gar auf das Niveau weit untergeordneter religiöser Phasen, mit denen sie nur eine ganz entfernte formelle Verwandtschaft hat, herabdrücke. Dem gegenüber soll hier mit allem Nachdruck festgestellt werden, dass die Untersuchung des N.T. selbst das eigentliche Thema der neutestamentlichen Forschung ist und bleibt. Nicht das ewig Gestrige, sondern das ewig Heutige! Aller Nachdruck soll auf der Arbeit liegen, das Heutige, das aus dem Gestrigen erwachsen ist, geistig zu durchdringen. Wenn aber diese Arbeit in den folgenden, sehr kurzen Untersuchungen noch nicht bis zu Ende ausgeführt wird, so bittet der Verfasser, das nicht so auszulegen, als ob ihm dieses letzte Ziel nicht vor Augen stehe. Er glaubt dabei auf seine übrigen Schriften, besonders auf den Genesiskommentar und auf »Schöpfung und Chaos«, sowie auf den »IV. Esra« verweisen zu dürfen, wo er versucht hat, dieser Aufgabe gerecht zu werden. In den Fragen

aber, über die im folgenden gehandelt werden soll, in denen unsere religionsgeschichtliche Forschung noch in den Anfängen steht, und besonders in diesen Zeilen, wo es gilt, einen fast unübersehbaren Stoff in grösster Kürze zusammenzudrängen, kann es sich im wesentlichen nur darum handeln, gewisse Punkte anzugeben, die religionsgeschichtlich zu verstehen sind, und das Weitere nur bei Gelegenheit kurz anzudeuten. Wenn diese Anfänge richtig sind, so wird, darauf kann man sicher vertrauen, die Fortsetzung schon von selber folgen. Alle diejenigen Forscher aber, denen diese vorläufigen Untersuchungen gar zu dürftig erscheinen, rufen wir dazu auf, ihrerseits mit Hand an die Arbeit zu legen und die so notwendige Fortsetzung dieser Studien zu liefern.

Eine andere Gefahr für die Religionsgeschichte besteht darin, dass man darüber die grossen Personen vergessen könnte. Das ist ja die grosse Frage, die gegenwärtig alle Historiker beherrscht, ob die grossen Männer oder die Zeitströmungen die Geschichte machen. Früher — und es ist noch nicht so lange her — war man in der Versuchung, die Zeitströmungen zu ignorieren, jetzt in unserer sozialistischen Zeit die Personen. Ein allgemeines Rezept gibt es hier nicht. Die Geschichte zeigt vielmehr ein wunderbares, höchst mannigfaltiges Ineinander beider Faktoren. Der Verfasser dieser Abhandlung gesteht mit Freuden, dies wechselvolle Spiel der Wirkungen der Personen und Zeiten aufeinander zuerst in Harnacks und Stades Kollegien gesehen zu haben. Nun haben es die religionsgeschichtlichen Untersuchungen zwar einstweilen vorwiegend mit den Bewegungen der Masse zu tun. Solche Forschungen brauchen aber gegen die Bedeutung der Personen durchaus nicht blind zu machen. Man kann das eine tun und braucht das andere nicht zu lassen. Wer möchte auch so unverständig sein, dass er die alles überragende Grösse etwa des Paulus leugnen könnte, von Jesus ganz zu schweigen! Und unter keinen Umständen darf von einer »Verrechnung« der Personen die Rede sein: jede Person, und sei es die geringste, hat ihr Geheimnis, das man vielleicht umschreiben, aber nicht »verrechnen« kann. — Auch hierin darf man die weitere Entwickelung der religionsgeschichtlichen Forschung sicherlich mit Vertrauen abwarten; und wenn einmal im Geist eines einseitigen oder unreifen Menschen die

grossen Heroen der Religion in den Schatten treten sollten, so sind sie doch wahrlich gross genug, um sehr bald die Korrektur solchen Fehlers zu erzwingen. Schliesslich wird unsere religionsgeschichtliche Forschung nur dazu dienen, die grossen Gestalten um so besser zu verstehen! — Wiederum aber sei der Leser gebeten, nicht zu verlangen, dass ihm auf diesen Zeilen dieser ganze Weg bis zu den Personen hin gezeigt werde. Hier, wo es sich darum handelt, Fundamente zu legen, kann dieses Letzte noch nicht oder doch nur andeutungsweise geschehen. Auch hier darf sich der Verfasser vielleicht auf seinen »IV. Esra« berufen, wo er versucht hat, eine bedeutsame religiöse Persönlichkeit — wenn freilich auch nur zweiten Ranges — auf Grund religionsgeschichtlicher Forschung im einzelnen zu schildern.

Harnack hat uns sodann gewarnt, nicht zu viel Wert auf die »Arabesken« zu legen. Es gibt in jeder grossen geschichtlichen Religion neben den lebendigen Gedanken allerlei aus der Vorzeit mitgeschlepptes Material, das man wohl mit den Zierraten eines Kunstwerks vergleichen mag. Diese Unterscheidung des Grossen und Kleinen, des Inneren und Äusseren, ist für jede Untersuchung, die nicht im Vorhof stehen bleiben will, von konstituierender Bedeutung. Die wahre Forschung, die Grosses gross zu nehmen weiss, legt allen Accent — hierin sind wir mit Harnack ganz einverstanden — auf die grundlegenden, durchschlagenden Gedanken. Anderseits hat aber doch auch die Untersuchung der »Arabesken« einen gewissen Wert: denn wir wollen doch die geschichtliche Erscheinung nicht nur in ihren Hauptzügen, sondern als totale, auch in ihren Winkeln und Seitengassen kennen lernen. Auch würde es ja in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung nicht ganz unerhört sein, wenn man einmal Kleinigkeiten betriebe. Und oft hat die Untersuchung solcher kleinen Zierrate einen ganz besonderen Sinn. Wer ein altes Gebäude, dessen Ursprung er nicht kennt, ausgräbt, wird es nicht für eine Nebensache halten, wenn er in den Trümmern etwa lauter gotische Ornamente fände; denn er würde daraus schliessen, dass das ganze Gebäude im gotischen Stil errichtet gewesen sei. So schliessen wir aus den erhaltenen Ornamenten der phönizischen Kunst, dass die ganze phönizische Kultur auf einer Vermischung der babylonischen und ägyptischen beruht. Demnach ist es wohl begründet, dass wir gegenwärtig, wo wir unsere neutestamentlichen re-

ligionsgeschichtlichen Forschungen beginnen, erst am Kleinen anfangen. Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert. Wir wollen uns aber allerdings durch Harnack warnen lassen, ja nicht zu viel Wert auf die »Arabesken« zu legen, nicht zu lange bei dem Kleinen stehen zu bleiben, sondern, sobald es möglich ist, zu dem Grossen überzugehen. So wird die folgende Untersuchung zwar mit verhältnismässig geringfügigem Detail beginnen müssen, weil dabei ein besonders eindrücklicher Beweis geführt werden kann; wir werden aber mit Thematen schliessen, die wahrhaftig keine »Arabesken« sind. Das Ideal der Forschung aber ist überall — dies sei auch hier ausdrücklich festgestellt — an jedem Punkte angeben zu können, welches Verhältnis jedes einzelne behandelte Stück zu dem eigentlichen religiösen Zentrum einnimmt.

Eine viel grössere Gefahr für unsere religionsgeschichtlichen Forschungen würde sein, wenn man zu früh, ehe sie zu ganz sicheren und allgemein anerkannten Resultaten geführt haben, beginnen würde, dogmatische Folgerungen daraus zu ziehen. Solche zu rasche Konsequenzen könnten unsere Forschungen überaus schädigen, ja verwüsten, weil sie dem Forscher die Unbefangenheit zu rauben drohen. Eine Folgerung aber, so dürfen wir schon jetzt sagen, würde sicherlich verkehrt sein und könnte sehr verhängnisvoll werden, nämlich die, wenn man aus der fremden Herkunft eines neutestamentlichen Stücks ohne weiteres seine Wertlosigkeit, auch für die gegenwärtige Religion, folgern wollte. Wir Christen haben zu der Annahme, dass alles Gute und Wertvolle in der Religion nur aus Israel stammen könnte, durchaus keinen Grund; vielmehr würde solch jüdischer Chauvinismus in unserm Munde sehr sonderbar klingen. Der Same der göttlichen Offenbarung ist nicht allein auf den jüdischen Boden ausgestreut. — Mehrfach wird im folgenden gezeigt werden, dass Neutestamentliches an Mythen und Mythisches anklingt. Aber es ist davor zu warnen, dass man mit diesem Worte ohne weiteres den üblen Nebenbegriff des Heidnischen, Wüst-Phantastischen, Verworrenen verbinde. Mythisches stellt sich überall da ein, wo der naive Geist das Göttliche lebendig anschaut und sich phantasievoll ausmalt. Das Mythische ist also an sich keineswegs eine Verirrung, sondern eine notwendige Phase des religiösen Denkens. In mythischer Form aber können sich

die köstlichsten Schätze der Religion verbergen. Werfen wir also ja nicht unbesehen das Mythische fort, bevor wir seinen kostbaren Kern vorsichtig aus der fremdartigen Schale losgelöst haben!

Damit ist gesagt, was der Leser im folgenden zu erwarten hat: nur Voruntersuchungen, in denen das Ziel nicht erreicht, sondern nur von weitem gezeigt werden kann; nicht viel mehr als der Nachweis, dass bestimmte Punkte im N.T. ausserjüdischer Herkunft sind. Vollständigkeit ist dabei keineswegs beabsichtigt; daher die vorsichtige Fassung des Themas. Als Hauptziel hat der Verfasser mit diesen Zeilen im Auge, ob es ihm gelingen könnte, solche, die noch diesen religionsgeschichtlichen Forschungen ferner stehen, zu gewinnen. Darum hat er sich bemüht, aus dem Ganzen diejenigen Beispiele herauszunehmen, von denen er hofft, dass sie besonders eindrücklich sein werden, einerlei, ob sie schon sonst in diesem Zusammenhange besprochen worden sind oder nicht; der Ehrgeiz, nur Neues zu bringen, hat dem Verfasser ganz ferngelegen.

Beginnen müssen wir mit einer Schilderung der allgemeinen Lage der orientalischen Völker und besonders der Religionen in den Perser- und Griechenreichen [1]). Wir pflegen im Anfang der Kirchengeschichte auseinanderzusetzen, wie im Römerreiche eine ungeheure Vermischung der Völker und dabei auch eine gewaltige Theokrasie stattgefunden hat. Diese Verhältnisse bestanden aber im Orient schon mehrere Jahrhunderte früher. Hier war die Kraft der vielen kleinen und grossen Völker und der nationalen Staaten und Kulturen schon durch die Waffen der Assyrer gebrochen. Fast ohne Widerstand fielen die Nationen dem jeweiligen Weltherrn zu, gewohnt, den Fremden zu gehorchen. Sichere Strassen befördern in langen Friedenszeiten einen ausgedehnten Weltverkehr. Die Völker mischen sich, teils durch die Zwangsmaassregeln der Herrscher, durch die Deportationen, teils im Handelsverkehr [2]): in den grossen orientalischen Städten gibt es überall fremde Kolonien; in Ägypten, das bereits unter den Ramessiden mit kanaanäischem Wesen erfüllt ist [3]), hören wir schon im 7. Jahrhundert von fünf kanaanäischen

1) Z. T. wörtlich nach Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III.
2) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 168.
3) Vgl. Erman, Ägypten II S. 681. 690ff.

Städten [1]). In einer minäischen (südarabischen) Inschrift wird einmal die Nationalität von Sklavinnen genannt, die den Göttern geweiht werden: sie stammen aus Ägypten, Ammon, Moab, Dedan, Qedar, Gaza [2]). Durch dieses Zusammenwohnen der Völker gleichen sich die Sitten aus. Die Nationen nehmen an der gemeinsamen vorderasiatischen Kultur teil. »Am meisten von allen Menschen«, heisst es bei Herodot, »nehmen die Perser fremde Sitte an« [3]). Diese Kultur bedient sich im Perserreiche der aramäischen Sprache. Das Aramäische war schon seit der Assyrerzeit Sprache des Handels und der internationalen Diplomatie; im Perserreiche ist es die offizielle Sprache der persischen Behörden, weit über die Grenze der semitischen Welt hinaus, selbst in Ägypten Kleinasien und Troas [4]). Die aramäische Schrift ist in der Perserzeit bis in das westliche Indien gedrungen [5]). Schliesslich haben selbst die Bevölkerungen die aramäische Sprache angenommen: das ist geschehen in Palästina, Phönizien, Babylonien; Schriftsprache ist sie bei den Arabern [6]). Es ist das also ein Vorgang wie derjenige, durch den Gallien, Spanien, Nordafrika unter dem römischen Reiche latinisiert worden sind. Seit Alexander d. Gr. ist die griechische Kultur über den Orient gekommen, aber die aramäische ist als eine untere Schicht bestehen geblieben. — In solchen Zeiten der allgemeinen Völkermischung sind auch die Religionen nicht intakt geblieben. Die Religionen haben durch den Zusammenbruch der nationalen Staaten die frühere politische Beziehung verloren und beginnen allmählich, auch die nationale aufzugeben. Die Religion, früher eine Sache des Staates und des Volkes, wird eine Angelegenheit von Einzelpersonen; der Kaufmann, Handwerker, Soldat und Sklave nimmt seine Religion in die Fremde mit und macht für sie auch hier Propaganda; so werden die Religionen verpflanzt, verschiedene vermischt, einheimische mit fremdem Material erfüllt [7]). Babylonische Götter gab es damals in Edessa, in Bambyke, in Palmyra,

1) Jes. 19 18; es liegt kein Grund vor, diese Angabe erst auf hellenistische Zeit zu beziehen. Vgl. auch Dt. 17 16.

2) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 146.

3) Herodot I 135.

4) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 48.

5) Ebd.

6) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 137.

7) Ebd. S. 167 ff.

in Sidon [1]). In der arabischen Handelsstadt Taimâ gibt es eine Stele mit Inschriften in aramäischer Schriftsprache; darauf trägt der arabische Gott assyrisches Gewand und assyrischen Bart, aber ägyptisierenden Helm; über ihm schwebt die vorderasiatische (syrisch-phönizische) Umwandlung der geflügelten Sonnenscheibe der Ägypter; Priester und Bild des Gottes stammen aus Ägypten [2]). Der König des phönizischen Byblos erscheint auf einer Stele in persischer Tracht und mit persischem Bart vor der in ägyptischem Stil gestalteten Stadtgöttin [3]). In Kommagene wurden die griechischen Götter mit persischen identifiziert: Zeus mit Ahuramazda, Herakles und Ares mit Artagnes u. s. w. [4]). Ein charakteristisches Beispiel aus späterer Zeit bietet ein ägyptisches Relief aus dem römischen Reich, das Horus darstellt, wie er, zu Pferde sitzend, das Krokodil mit einer Lanze niederstösst. Ägyptisch ist dabei das Krokodil und der Sperberkopf des Gottes; ganz unägyptisch ist aber, dass der Gott zu Pferde sitzt: das entspricht vielmehr einer persischen Abbildung des Schlangentöters, die wir noch haben [5]); das Gewand des Gottes ist das eines römischen Feldherrn. Diese Gestalt aber ist das Prototyp des »heiligen Georg!« [6]) — Die eben erwähnte Umwandlung der geflügelten Sonnenscheibe, die aus Ägypten stammt, und die von den Assyrern aus der phönizisch-syrischen Kultur übernommen und von ihnen zur Darstellung ihres nationalen Gottes Assur verwandt worden ist, übernehmen jetzt die Perser zur Darstellung ihres Gottes [7]). Babylonisch im Persertum sind die sieben Sterne als Regenten des Schicksals, oft auf persischen Siegeln, die bizarren mischgestalteten Wesen, der Glaube, dass gewisse Genien je einen der zwölf Monate, ja jeden Tag beherrschen u. a. [8]). So beginnen die Religionen auch innerlich sich einander anzugleichen. Die Lehre z. B., dass es für alles eine Zeit gibt, die der

1) Ebd. S. 137.

2) Ebd. S. 144f. 3) Ebd. S. 140. 4) Ebd. S. 129.

5) Vgl. W. H. Ward, Bel and the dragon, in American Journal of Sem. Lang. and Literat. XIV 2 S. 94ff. Fig. 15.

6) Vgl. Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie I, Ed. Meyer, Art. Horos und Strzygowski, der koptische Reiterheilige, in der Zeitschrift für ägyptische Sprache 1903 S. 49ff.

7) Ed. Meyer, Gesch. des Altertums III S. 123.

8) Ebd. S. 134.

Kundige berechnen kann, eine Lehre, die ursprünglich babylonischer Herkunft ist, ferner der Glaube an sieben Götter, sodann gewisse Mythen, wie besonders der vom Kampf des Lichtgottes gegen das Chaostier[1]), Zauberei, Eschatologie, Unsterblichkeitslehre ist damals durch den ganzen Orient gegangen. Man darf vielleicht annehmen, dass die für die vorderasiatische Welt und auch für das Judentum bedeutsamste Religionsmischung die Verschmelzung oder gegenseitige Beeinflussung persischen Glaubens und neubelebter babylonischer Religion gewesen ist. — Diese Zersetzung der Völker und Mischung der Religionen ist dann in der griechischen und später in der römischen Zeit weiter gegangen und hat damals in stets steigendem Maasse zugenommen[2]).

In einer späteren Zeit des Orients sehen wir dann neue Bildungen, deren Anfang wir etwa an den Beginn der griechischen Zeit setzen dürfen; wir lernen diese religiösen Erscheinungen meist erst da kennen, wo sie ihre Propaganda auf griechisch-römischen Boden herüber erstrecken; wir wissen einstweilen nicht, wo und wann sie im Orient entstanden sind; man darf ihre Vertreter mit einem Worte, das in diesen Kreisen selbst gebraucht worden ist, »Gnostiker« (Mandaje) nennen. Diese religiösen Bildungen sind überaus vielgestaltig und in sich selber schon sehr kompliziert: sie sind das Produkt der grossen Religionsmischung und haben dann aufs mannigfaltigste aufeinander gewirkt. Die ältere »mandäische Religion« ist nach dem Urteil von W. Brandt[3]) auf Grund parsischer, babylonischer und jüdischer Elemente entstanden. Zu Anfang des zweiten Jahrhunderts hat der Mandaismus christliche Bestandteile durch Vermittelung christlicher Gnostiker aufgenommen. Im dritten und vierten sind die parsische Lehre vom Gegensatz der Reiche des Lichtes und der Finsternis und anderseits christlicher Monotheismus als neue Elemente hinzugekommen; damals hat sich zugleich der Mandaismus mit dem katholischen Christentum aufs stärkste verfeindet. — Ein ähnliches Bild bietet die diesen gnostischen Mischreligionen verwandte Mithrasreligion. Nach Cumont ist die unterste und ursprünglichste Schicht in der

1) Ebd. S. 134f.

2) Bousset, Religion des Judentums S. 455.

3) Brandt, Mand. Schriften, S. XIIff.

Mithrasreligion iranischer Herkunft; darüber bildete sich in Babylonien ein dichter Niederschlag semitischer Glaubenslehren; hierauf liess in Kleinasien der dortige Kult einige Spuren zurück; endlich bedeckte die hellenische Zivilisation das Ganze mit ihrem glänzenden Firnis [1]). — So vielgestaltig nun diese »gnostischen« Gebilde auch sind, so wenige Quellen wir auch über die ältere vorchristliche und vorjüdische Gnosis haben, so sind wir doch in der Lage, uns durch Rückschluss aus den späteren Formen ein ungefähres Bild über die ältere Zeit zu machen. Im folgenden eine Skizze, in der hauptsächlich diejenigen Züge zusammengestellt werden, in denen der ältere Mandaismus und der Gnostizismus übereinstimmen. Charakteristisch ist vor allem der Pessimismus, der die alt und morsch gewordenen Völker befallen hat: diese Welt liegt im argen; der Mensch sehnt sich aus diesem vergänglichen Dasein nach einem besseren Leben, nach der Unsterblichkeit der seligen Götter. Solcher pessimistischen Grundstimmung entspricht eine Einteilung des Weltalls in ein oberes Reich des Lichts, das Reich des Guten, und ein unteres Reich der Finsternis, der argen Gewalten; die Erde, ein Gemisch von beiden, liegt mitten inne. Mythen erzählen, wie die Welt, in der wir leben, als ein Gemisch des Guten und Bösen entstanden ist. Der Mensch selber gehört beiden Welten an; sein Geist der oberen, sein Körper der unteren. Das Streben des menschlichen Herzens ist es, von dieser Erde und der Körperlichkeit erlöst, durch die Reihe der Himmel, die sich über einander erheben, hindurch, vor das Antlitz des höchsten Gottes zu treten und dort ewig zu leben. Zu solcher Unsterblichkeit kommt der Mensch nach seinem Tode, wenn er im Leben die geheimen Weihen über sich hat vollziehen lassen, und wenn er die Namen kennt, die ihm den Zugang zu den Himmeln erschliessen. Um diese Weihen den Menschen mitzuteilen und um die Gewalten der Finsternis zu brechen, ist einer der oberen Götter, der Gott-Erlöser, selbst in

1) Vgl. Cumont, Textes et Monuments figurés rel. aux mystères de Mithra und den kurzen Überblick in Roschers Mythologischem Lexikon, Art. Mithras, woraus der obige Satz, sowie die kleinere Schrift Cumonts, in der er die Resultate des grossen Werkes in bequemer Zusammenfassung bietet: »Die Mysterien des Mithra«, Autor. deutsche Ausg. von Gehrich 1903.

die unteren Räume der Welt gestiegen. Diese Religion besteht in der Form von geheimen Sekten; die Volksreligionen haben sich damals überlebt: sie vermögen die tiefsten Bedürfnisse der Menschen jener Zeit nicht mehr zu befriedigen; in geheimen Bruderschaften finden sich die Gleichgestimmten zusammen; von dergleichen Geheimsekten muss der Orient ganz voll gewesen sein, entsprechend der Kleinstaaterei der früheren Zeiten. Charakteristisch ist für solche Genossenschaften, dass sie keine Opfer bringen, — davon hat sich jetzt der menschliche Geist emanzipiert, — sondern allerlei Sakramente feiern: Waschen, Bekränzen, Salben, Wassertrinken und Brodessen u. a. Der dualistischen Stimmung entspricht die Askese. Diese Religionen kommen vom Polytheismus her und kennen also eine Fülle von göttlichen Wesen; aber anderseits sind es doch nicht mehr die alten Götter der Nationen, oder diese sind zu geringerer Macht herabgedrückt; so sind im Mandaismus die sieben Planetargötter, einst im babylonischen System an hervorragender Stelle, nur noch untergeordnete Wesen, wenn auch noch die Herren dieser Welt. Bezeichnend ist besonders, dass man es liebt, die Gestalten nicht sowohl mit Eigennamen, sondern mit Abstraktionen zu bezeichnen: das Leben, das Licht, das Wort des Lebens, die Weisheit, die Erkenntnis. Für den Sprachgebrauch der Geheimsekten ist charakteristisch, dass sie, um das Geheimnis zu wahren, Gemeinwörter des täglichen Lebens mit besonderer technischer Bedeutung gebrauchen; so sind im Mandaismus Namen von Aeonen: Türen, Wohnungen, der Weinstock u. a.; oder dass man geheimnisvolle Zusammensetzungen verwendet, wie das Wasser des Lebens, der zweite Tod, das grosse Licht, der erste Mensch, der grosse Wagenlenker (Philo) u. a. Das etwa sind Grundzüge der Gnosis, wie sie in der Zeit der Religionswende vom Euphrat bis zum Mittelmeer geherrscht haben muss.

Die Frage, welche der älteren Volksreligionen es gewesen ist, auf deren Grunde diese orientalische Gnosis entsprossen ist, soll hier nicht aufgeworfen werden; diese Dinge sind wohl noch nicht spruchreif. Nur das darf auch jetzt schon ausgesprochen werden, dass diese religiöse Bewegung aus dem Synkretismus erwachsen ist, und dass wir allen Grund haben, Elemente verschiedener Religionen hier wiederzufinden: als solche kommen

vor allem die parsische und die babylonische, in zweiter Linie die ägyptische in Betracht.

Wir kommen nun zur Stellung des Judentums in dieser orientalischen Umgebung. Israel war schon vor der Zeit des Exils kein Volk mit ganz selbständiger, autochthoner Kultur, sondern es war seit lange mit fremdem Material erfüllt. Je mehr uns gegenwärtig die früher verschollene Welt des älteren Orients wieder bekannt wird, umsomehr sehen wir, wie stark der Einfluss der umwohnenden Völker und besonders der babylonischen Kultur auf Israel gewesen ist; oder wir könnten es wenigstens sehen, denn die Bereitschaft der Forscher, auf solche religionsgeschichtliche Untersuchungen einzugehen, ist auch in Bezug auf das A.T. noch immer nicht allzugross. Es gibt eine Fülle von Gebieten, auf die sich dieser fremde Einfluss auf Israel erstreckt; dasjenige, wo wir ihn am deutlichsten sehen können, ist einstweilen das der Urmythen. Es ist auch für die neutestamentliche Forschung nicht ohne Wert, den Ertrag dieser alttestamentlichen Untersuchungen kennen zu lernen, sowohl deshalb, weil die Dinge im A.T. klarer liegen, wie auch deshalb, weil es sich zum Teil um dieselben Stoffe handelt, die von der ältesten Zeit an bis in die neutestamentliche Epoche hinein immer wieder vom Ausland auf Israel eingewirkt haben. Unter all diesen Stoffmassen ist vielleicht die wichtigste ein Vorstellungskreis, der in diesem Zusammenhang überhaupt noch kaum zur Sprache gekommen ist, nämlich die Eschatologie. Die Eschatologie der Propheten und Psalmisten ist, so wie sie vorliegt, sehr stark israelitisch gefärbt: sie handelt von Israel und Jahve;[1]) aber sie verwendet sehr vielfach Bilder und Vorstellungen, die vom Weltuntergange und vom Werden einer neuen Welt handeln, Bilder, die ihrer Art nach mythologisch sind und zum grossen Teil nicht auf israelitischem Boden gewachsen sein können. Da hören wir von allgemeinen Weltkatastrophen, von einem grossen Weltensturm[2]),

1) Ausdrücklich sei bemerkt, dass die hohen religiösen und sittlichen Gedanken, die sich bei den israelitischen Propheten mit dieser Eschatologie verbinden, und durch die sie erst ihren eigentlichen Wert erhält, nicht mit zu dem übernommenen Material gehören, sondern spezifisch israelitischer Herkunft sind.

2) In den folgenden Anmerkungen nur einzelne Beispiele aus dem gewaltigen Material; für den Weltensturm Jes. 2. Diese ganze Frage bedarf aufs dringendste der Behandlung.

von einem Weltbrande [1]), von einer gewaltigen Wasserflut [2]); schreckliche Reiterheere brausen von Norden her über die Welt [3]), die Untiere des Meeres kommen los [4]), ein neues Chaos wird entstehen [5]). So wird alles dahingerafft werden auf der Erde, Menschen und Vieh, Vögel des Himmels und Fische des Meeres [6]). Das Ende kommt! [7]) Dann aber bricht ein neuer Tag herein [8]); nicht Vernichtung hat Gott beschlossen, sondern Erneuerung, Läuterung! Wie einst in den Fluten der Urzeit Noah überblieb, so hat Gott auch dann ein heiliges Asyl; da sammelt sich »der Rest«. Dann aber kommt die grosse »Restitution« [9]), wo alles sich zum Anfang zurückwendet: Gott schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde [10]); auf Erden beginnt noch einmal die goldene Zeit [11]), und selbst im Hades erscheint das Licht des Gottes [12]). Dass alles dies von Anfang an nur Bilder politischer Geschicke gewesen sind, nichts anderes als dichterische Phantasien, wird niemand behaupten können, der auch nur einen Teil des Stoffes im Zusammenhange übersieht. Hier handelt es sich nicht um Schöpfungen der Einbildungskraft, sondern vielmehr um Traditionen, und zwar um Traditionen mythischer Art; man vergleiche z. B. eine Aussage wie diese, dass Jahves Schwert im Himmel trunken werden wird von Blut [13]). Nun ist es an manchen Stellen ganz deutlich, dass hier speziell solche Mythen vorliegen, die ursprünglich in der Urzeit spielen, und die jetzt neue eschatologische Bedeutung gewonnen haben: in der Endzeit wird geschehen, was in der Urzeit gewesen ist. Das geht besonders klar aus Jer. 4 23ff. hervor, wo die kommende Zerstörung mit dem Urwort tohu wabohu genannt wird; ferner aus der Schilderung von dem zukünftigen Friedensreich unter den Tieren Jes. 11 6ff., wo der Urmythus vom goldenen Zeitalter auf die Endzeit umgedeutet ist; [14]) schliesslich aus allen den Stellen, in denen der Urmythus von der Herrschaft des Meeres und seiner Drachen über die Welt als Weissagung wiederkehrt. Solche mytholo-

1) Dtn. 32 22 Zeph. 1 18 3 8 Micha 1 4 Jes. 34 9
2) Jes. 17 12ff. 24 18 54 9. 3) Ez. 38 f. Joel 2 20 u. a.
4) Ez. 29. 32 Jes. 27 1 Dan. 7 u. a.
5) Jer. 4 23ff. 6) Zeph. 1 2.
7) Amos 8 2 Zeph. 1 18 Ez. 7 2. 8) Jes. 58 8 59 9 60 1f. 19ff.
9) שובה term. techn. der Eschatologie. 10) Jes. 65 17ff.
11) Jes. 11 6ff. 12) Jes. 9 1. 13) Jes. 34 5.
14) Vgl. Kommentar zur Genesis² S. 100.

gische Züge treten in der späteren und spätesten Zeit immer deutlicher hervor; in der älteren Zeit sind sie weniger an Zahl und zugleich stärker israelitisiert, aber vorhanden sind sie von Anfang an: schon Jesaias redet vom Heranbrausen der Wasser und von ihrer plötzlichen Vertreibung durch Jahves Donnerruf zu Beginn des neuen Tages[1]). Demnach sehen wir, wie eine mythologische Eschatologie Jahrhunderte lang Israel beeinflusst hat, die der israelitischen Prophetie den Anstoss, die Stimmung und eine Fülle von Stoff mitgebracht hat. Dass aber diese Eschatologie aus der Fremde gekommen ist, ist aus dieser ihrer mythologischen Haltung ganz deutlich, und bleibt es, auch wenn wir einstweilen das Volk, das diese Vorstellungen erzeugt hat, nicht zu nennen vermögen. Haben wir doch im A.T. selbst noch einige Spuren, die uns zeigen, dass es auch ausserhalb Israels eine solche Kunde von den letzten Dingen gegeben hat. Wir hören gelegentlich, dass die »Inseln« schon auf die Stiftung der grossen Weltreligion, auf Jahves Tora »harren«[2]); und die Kunde von Jahves gewaltigem Plan, dass er die ganze Welt in einen Ruinenhaufen verwandeln wolle, hat auch der Assyrer schon »seit lange« vernommen.

Hast du's nicht seit lange gehört?
Das habe ich getan!
Seit den Tagen der Urzeit hab ich's gebildet;
Jetzt hab' ichs kommen lassen![3])

Im Zeitalter Jesu war die Idee eines kommenden Weltkönigs im Orient wie im Occident weitverbreitet[4]). — Woher mag diese fremde Eschatologie nach Israel gekommen sein? Hier in erster Linie an die parsische Religion zu denken, verbietet

1) Jes. 17 12 ff.

2) Jes. 42 4 51 5 60 9, vgl. auch Gen. 49 10, das vielleicht darnach zu erklären ist.

3) Jes. 37 26; so ist der Text nach dem Versmaass (Fünfer) zu ordnen; es ist יצרתיה zu lesen.

4) Bousset, Religion des Judentums S. 212 f. — Im Babylonischen war die Idee des von Gott berufenen Königs als Welterlösers tief eingewurzelt und ist zu den verschiedensten Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewandt worden, nach Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 381. Auch die Weissagung von einem kommenden grossen Weltkönig ist, wie es scheint, dort bekannt gewesen, vgl. Zimmern, ebenda S. 394.

der Umstand, dass wir diese Idee von der grossen Weltverwandlung und von der Weltkatastrophe, die ihr vorausgehen soll, schon in weit vorpersischer Zeit in Israel wirken sehen. Jedenfalls muss die Religion, die so die Prophetie beeinflusst hat, eine solche gewesen sein, die mit der Weltkultur in Verbindung stand: die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer künftigen Weltreligion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Eschatologie so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines grossen weltherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein. So lange die israelitische Religion kräftig genug war, hat sie sich diese fremden Stoffe stark amalgamiert; in späterer Zeit aber, als die Religion erschlaffte, hat sie das Fremde mit Haut und Haar verschlungen. Unser Verfahren muss daher vielfach in diesen Dingen dies sein, dass wir die ihrem Ursprung nach oft fast unkenntlichen altprophetischen Schilderungen aus den viel deutlicheren spätprophetischen und apokalyptischen zu verstehen suchen. Auch die Gestalt des Messias[1]) gehört zu diesem ursprünglich mythologischen Stoff. Zwar ist der neue David oder Davidsspross, den die Propheten erwarten, nur ein Mensch, wenn auch mit göttlichen Kräften ausgestattet, und die Hoffnung, dass ein solcher König erstehen und Israel beglücken werde, ist zunächst eine rein nationale. Aber doch gibt es in diesem Königsbilde einige Züge, die uns darauf führen, dass dieser erwartete König ursprünglich ein Gott-König gewesen ist. Er bekommt schon bei Jesaias Namen, die eigentlich keinem Menschen zukommen: Gottheld, Vater der Ewigkeit[2]); er ist der König der goldenen Zeit, wo sich Schaf und Wolf befreunden[3]); besonders auffällig ist auch, dass seine Geburt mehrfach mit geheimnisvollen Worten gefeiert und von ihr die Rettung Israels erhofft wird[4]): denn ein eben geborenes Menschenkind kann seinem Volke nicht helfen, wohl aber ein göttliches Kind. Man beachte auch, dass andere Propheten und viele Psalmisten

1) Zu anscheinenden Anklängen an eine Messiasidee im Ägyptischen vgl. H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I 344 in Leiden, in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. der Wissenschaften 1903 S. 601 ff.

2) Jes. 9 5. 3) Jes. 11. 4) Jes. 9 5 Micha 5 2.

von einem Gotte reden, der König der ganzen Welt werden soll; das ist Jahve, dessen Thronbesteigung und Himmelfahrt[1]) in der Endzeit besonders die Psalmisten besingen. Das ganze Material ordnet sich aufs schönste, wenn wir annehmen, dass der israelitischen Königshoffnung eine fremde, mythische vorangegangen ist, wonach ein neuer Gott als König den Thron der Welt besteigen wird. Und es wundert uns nun durchaus nicht, wenn wir in den späteren Apokalypsen einer himmlischen Gestalt begegnen, die dereinst vom Himmel herabkommen und auf Erden ein seliges Reich stiften soll. Diese Figur des göttlichen Königs ist also keine Neuschöpfung des apokalyptischen Judentums, sondern es ist dieselbe Gestalt, die schon den prophetischen Hoffnungen zu Grunde liegt.

Ferner sei auf einen andern Gegenstand hingewiesen, die »Weisheitsliteratur«. Auch Bousset[2]) hat den internationalen Charakter der jüdischen Weisheitslehre erkannt; aber diese synkretistische Weisheitslehre ist viel älter als die spätjüdische Epoche, die Bousset behandelt, besonders um vieles älter als ein etwaiger hellenistischer Einfluss. Schon diejenige Literaturgattung, die Salomo nach den Berichten des Königsbuches betrieben hat, und welche Naturbeschreibung in Rätselform behandelt hat, ist internationaler Art gewesen: sie war allgemein unter den Völkern berühmt; sie wird verglichen speziell mit der Weisheit der Ostländer und der Ägypter[3]); auch die Königin des arabischen Saba verstand sich auf diese Weisheit[4]). — Ebenso ist die in den israelitischen Weisheitsbüchern niedergelegte Weisheit, ein literarisches Genre, das in Israel in späteren Jahrhunderten aufgekommen ist, deutlich ausländischer Herkunft. Dies erkennen wir daran, dass fast alle die Namen der grossen Vorbilder, auf die sich die Weisen berufen, Ausländer sind. So Hiob und seine Freunde, die Ostländer und Idumaeer sind; so Agur und König Lemuel, die aus dem arabischen Massa stammen[5]). Als die weisesten der Völker gelten die Ostländer, die Araber und die Ägypter[6]). Dazu stimmt auch der Charakter der Weisheitsschriften, in denen das allgemein Menschliche hervor-

1) Ps. 47 6. 9 57 12.
2) Religion des Judentums S. 8. 30. 336. 337 A. 1. 338 A. 1.
3) I Reg. 5 9 ff. 4) I Reg. 10. 5) Prov. 30 1 31 1
6) I Reg. 5 10 Jer. 49 7 Ob. 8 Bar. 3 22 f.

und das Israelitische zurücktritt; wird doch im Buche Hiob sogar der Name »Jahve« vermieden, offenbar unter dem Eindruck, dass in einem solchen fremdländischen Stoff der Jahvename keine Stelle habe. Speziell auf Ägypten weist im Buche Hiob die Beschreibung der ägyptischen Wundertiere Behemoth und Leviathan. Diese Weisen haben eine Art Schutzgöttin, von der hin und wieder geredet wird, die in der hebräischen Tradition »die Weisheit« heisst. Für die Weisen Israels ist diese Figur wohl nur eine Personifikation; aber mancherlei, was man von ihr zu sagen weiss, zeigt, dass sie einst eine göttliche Gestalt gewesen ist: vor der Schöpfung der Welt war sie schon vorhanden, als Gottes Lieblingskind, an dessen Spiel er sich ergötzte [1]). Im Ausland, so werden wir schliessen, hatten also die Weisen eine Schutzgöttin, die Göttin der Weisheit, die Tochter des höchsten Gottes. Das ist eine Figur, vergleichbar der babylonischer Ištar-Siduri, der Göttin der Weisheit — Ištar ist eine Tochter des Anu, des Sin oder auch des Bêl [2]) —, oder der parsischen Spenta Armaiti, der lieben Tochter des Ahuramazda, oder der griechischen Athene, Tochter des Zeus, oder schliesslich der gnostischen Sophia. — Höchst schätzenswerte Bestätigung für diese Aufstellungen kommen uns von unerwarteter Seite her, nämlich von der Ägyptologie. Die ägyptischen »Maximes d'Anii«, von denen Herr Professor Erman mir gütigst eine Übersetzung zur Verfügung gestellt hat, enthalten Sprüche, die den biblischen Proverbien in Inhalt und Form frappant ähnlich sind. Dort finden wir z. B. Ermahnungen, den Frevler nicht zum Freunde zu erwählen, dem Bettler zu geben, sich nicht zu setzen, während ein Älterer steht, die Mutter zu ehren und ihrer vielen Mühsal zu gedenken, vor dem Weine sich zu hüten, dem zornigen Vorgesetzten nicht zu antworten, u. s. w. Als Beispiel sei hier zitiert die Warnung vor dem »fremden Weibe«:

Hüte dich vor einem Weibe von draussen,
die in ihrer Stadt nicht bekannt (?) ist!
Sieh sie nicht an nach ihrem . . . .,
kenne sie nicht leiblich.

---

1) Prov. 8 2 ff., vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 93 f.

2) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 4. 39. 432. 424.

Ein sehr tiefes Wasser, dessen Drehen man nicht kennt,
eine Frau, die fern von ihrem Gatten ist.
Ich bin bunt(?), sagt sie zu dir alle Tage.
Hat sie keine Zeugen,
so steht sie und stellt Netze (2_{13}—$_{17}$))[1].

Das Buch Hiob ist bekanntlich in der Kunstform des Dialogs geschrieben. Nun ist aber auffällig, dass wir diese Kunstform in Israel nicht erwachsen sehen, wir haben für sie im A.T. kein zweites Beispiel. Aber gerade in Ägypten ist diese Form des Dialogs für philosophisch-religiöse Probleme beliebt; und gerade Fragen, ähnlich denen, die im Hiob behandelt werden, ob die Welt pessimistisch oder optimistisch zu beurteilen sei, ob in dieser Welt das Gute oder das Böse siege, haben im Ägyptischen diese Form[2]). Demnach dürfen wir in Ägypten den Ursprung der Proverbienliteratur suchen und vermuten, dass diese ägyptische Weisheit Israel durch Edomiter und Ostländer zugekommen ist.

So sehen wir also an einigen Beispielen, dass die israelitische Religion schon vor dem Exil starke Einwirkungen aus der Fremde erfahren hatte. Viel stärker wurde nun der Einfluss des Auslands auf das Judentum durch das Exil. Das Volk, losgerissen von der Heimat, ohne Staatsleben, unter fremder Obrigkeit, je länger je mehr weit und breit über die Erde zerstreut, verlor einen grossen Teil seiner Volksart; es ging in die aramäische Weltkultur ein: es lernte allmählich einen neuen Beruf (den Beruf des Kaufmanns), eine neue Schrift, neuen Kalender, neue Maasse und Gewichte, ja schliesslich sogar eine neue Sprache. Diese ganze Entwicklung ist abgeschlossen etwa zur Zeit Jesu. Das Judentum ist damals eigentlich ein anderes Volk geworden: es wurde aus einem Stamm Israels eine aramäische religiöse Gemeinde. In der Kulturgeschichte macht also das Exil einen entscheidenden Einschnitt: vom ein-

---

1) Vgl. dazu Prov. 2_{16} 6_{24} 7_5 23_{27}.

2) Vgl. Wiedemann, Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter S. 10ff.; Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele in den Abhandlungen der Königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1896. Es gibt auch babylonische Sprüche, die den hebräischen ähnlich sind, vgl. Jäger, Assyrische Räthsel und Sprüchwörter in den Beiträgen zur Assyriologie 1894 S. 274ff.

heimischen Volksleben blieb auf die Dauer nur das erhalten, was sich mit der Religion verschwistern konnte. Denn die Religion leistete gegen die damals offenbar drohende Gefahr der Ethnisierung den allerstärksten Widerstand. Wir wissen seit Wellhausen und seinen Vorgängern, dass die grosse religiöse Reform, die der Gemeinde fortan die Richtung gewiesen hat, die Reform des PC, aus jener Zeit stammt. Das Judentum, in der dringenden Gefahr, im Strudel der Völker zu versinken, rafft alle Kräfte zusammen und schliesst sich, soweit irgend möglich, gegen alles Fremde ab. So ist das erste Bild, das wir nach dem Exil gewahren, ein überraschendes: das Judentum, auf allen übrigen Gebieten je länger je mehr aramaisiert, erhält seine Religion im wesentlichen rein. Doch müssen wir uns vorstellen, dass unter der offiziellen exklusiven Strömung eine andere mehr synkretistische vorhanden gewesen ist, aus der hie und da fremde Bestandteile an die Oberfläche kommen: so sehen wir neu Übernommenes in jener Zeit besonders in der immer mehr mythologisch werdenden Eschatologie; Urkunde dieser synkretistischen Unterströmung ist besonders das Buch Sacharia, wo sich eine Fülle ursprünglich mythologischen Materials findet[1]). — Bei Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts scheint die Kraft des Judentums, das beständig unter der Fremdherrschaft und elenden sozialen Verhältnissen schmachtet, erschöpft zu sein. Man lese die letzten Psalmen und Propheten, Jes. Sir. oder die Chronik, um zu empfinden, wie die religiöse Kraft auf allen Gebieten abnimmt. Der wahnsinnige Versuch des Antiochos, das Judentum mit Gewalt zu ethnisieren, flösst ihm neues Leben ein. Die Gemeinde, gezwungen, sich auf Tod und Leben zu verteidigen, rafft sich mächtig empor. Mit dem Aufstand der Makkabäer beginnt eine neue Epoche. Damals sind offenbar neue soziale Schichten in die Geschichte des Volkes und der Religion eingetreten, und mit ihnen zusammen kommen neue Gedanken auf. Das ist die zweite Periode des Judentums, für den Neutestamentler die wichtigere, denn aus dem Schoosse dieses neu gewordenen Judentums ist das Christentum ans Licht getreten. Die Schriftgelehrsamkeit ist in jener Epoche nicht zu Grunde gegangen, sondern hat im

1) »Schöpfung und Chaos« S. 122ff.

Gegenteil einen neuen Aufschwung genommen. Unbestreitbar ist, dass der Pharisäismus eine der führenden Mächte jener Zeit gewesen ist; aber die populäre, gegenwärtig, wie es scheint, besonders unter den jüdischen Gelehrten verbreitete [1]) Vorstellung, dass er die schliesslich allein in Betracht kommende, charakteristische Ausprägung der Religion jener Epoche gewesen sei, ist nicht haltbar; die alleinige Führung hat der Pharisäismus erst seit der Abstossung des Christentums und seit den grossen Römerschlägen unter Titus und Hadrian gewonnen, womit dann eine neue Epoche beginnt. In der früheren Zeit ist das Judentum viel reicher gestaltet. Da gibt es neben der Schriftgelehrsamkeit andere Richtungen, aus denen die Apokalypsen stammen, Richtungen, die das Volk zu den Aufstandsversuchen entflammt haben, und aus denen Männer hervorgegangen sind, die mit dem Anspruch auftraten, Propheten oder gar der verheissene Christus selbst zu sein. Alle Apokalypsen wollen Geheimschriften sein und geben Geheimtraditionen wieder; demnach haben wir uns vorzustellen, dass es damals gewisse Kreise gegeben hat, die sich an solchem Geheimwissen erbauten, und die sich vor der Öffentlichkeit verbargen. Wir hören aus derselben Zeit ausdrücklich von dem Geheimbunde der Essaeer. Die geheimen Traditionen der Apokalypsen behandeln besonders Eschatologie, Angelologie, Kosmologie und Urgeschichte. Hier ist nun die eigentliche Stätte, wo fremdes Material in vollen Strömen in das Judentum eingedrungen ist. Die neue Kosmologie, die Lehre von den Himmeln, vom überirdischen Paradiese, von der Hölle und von den anderen geheimen Stätten der Welt; die Teilung des Weltalls in das Reich des Lichtes, das Gottes ist, und das Reich der Finsternis, über das Satan gebietet; die ausserordentlich stark ausgebildete Angelologie und die Lehre von den göttlichen Hypostasen, die nichts anderes sind als herabgedrückter oder umgedeuteter Polytheismus; die Daemonologie, die im Zeitalter Jesu, wie die Synoptiker lehren, eine grosse Rolle spielt, und die deutlich an Altbabylonisches erinnert [2]); die neue Eschatologie, die auf diese Welt voller

---

2) Vgl. Boussets Schrift gegen Perles »Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum«.

2) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 366. 462. Auch der babylonische Beschwörungspriester versteht es,

Sünde und Elend ganz verzichtet und auf eine neue Welt hofft, und die einen Messias auf den Wolken des Himmels erwartet: dies ganze überaus vielgestaltige Material[1]) ist nicht jüdischer Herkunft, wenn es auch natürlich stark judaisiert vorliegt. Man muss einmal einen Propheten oder Psalmisten und dann etwa das Buch Henoch lesen, um die ausserordentlich grosse Verschiedenheit zu empfinden. Dass aber diese spätjüdischen Lehren fremden Ursprungs sind, erschliesst Bousset[2]) mit Recht aus dem epigonenhaften, unschöpferischen Charakter des Spätjudentums, das solche ganz neue Gedanken und Vorstellungen unmöglich von sich aus erzeugt haben könne, sowie aus seiner eigentümlichen Uneinheitlichkeit und Verworrenheit, mit der überall das Neue unorganisch neben dem Alten stehe. Und »es sind nicht nur Aussendinge, Berührungen von antiquarischem Interesse, um die es sich hier handelt. Wenn das vom alexandrinischen Judentum allgemein zugestanden wird, so gilt es fast in demselben Grade vom palästinensischen. Auch hier erstrecken sich die konstatierten Einflüsse doch schliesslich bis ins Zentrum der Religion«[3]). Die Frage, woher der fremde Faktor stamme, der das Judentum so stark beeinflusst hat, soll hier nicht behandelt werden; doch darf man von vornherein als das Wahrscheinliche hinstellen, dass es nicht eine einzelne, bestimmte Volksreligion gewesen ist, die direkt auf das Judentum gewirkt hat, auch nicht die parsische, in der sich namentlich für die Eschatologie ganz frappante Parallelen finden[4]), sondern dass die das Judentum beeinflussende fremde Religion schon ihrerseits stark synkretistisch gewesen ist, dass sich aber in ihr viele parsische Bestandteile befunden haben mögen. Versuchen wir, aus dem Judentum selber diesen fremden Faktor zu rekonstruieren, so

---

die Dämonen aus den Kranken zu vertreiben, und nennt sich deshalb, wie mir H. Zimmern mitteilt, in einem soeben bekannt gewordenen Beschwörungstexte »der die Heiligtümer (Kapellen) zerstört, die im Leibe der Kranken sind«. Darnach haben also die bösen Dämonen im Leibe des Kranken »ihren Tempel« aufgeschlagen, vgl. Matth. 12 44 f. I Kor. 3 16 II Kor. 6 16 Eph. 2 22 u. a.

1) Eine Aufzählung des Einzelnen bei Bousset, Religion des Judentums S. 460 ff. 492.

2) ebenda S. 449 f. 475.

3) ebenda S. 492.

4) Ebenda S. 475 ff.

kommen wir auf eine Erscheinung, die mit der oben skizzierten altorientalischen »Gnosis« sehr vieles gemein hat; wir können also diese fremde Religion im weiteren Sinne »gnostisch« nennen. Und auch dies darf bei dem Geschichtsbilde, das eine spätere Epoche der Forschung vielleicht einmal aufstellen wird, nicht ignoriert werden, dass manche derjenigen Elemente, die damals das Judentum beeinflusst haben, schon bei der Prophetie im Hintergrunde stehen, also schon lange Jahrhunderte vor jener Zeit des Spätjudentums im Orient bestanden haben müssen. — Das meiste von diesem ganzen, damals vom Judentum übernommenen Material erscheint uns überaus wenig sympathisch. Sicherlich ist in jener Zeit auch die Gefahr sehr gross gewesen, dass die Religion in allem diesem grotesken, barbarischen Geheimwissen erstickt würde; aber wir dürfen nicht verkennen, dass sich in so seltsamen Formen dennoch ein neues Leben regt. Bewahrt doch jene Epoche in so gebrechlichen Gefässen einen höchst wertvollen Schatz, die Auferstehungslehre.

Die Lehre von der Auferstehung ist nicht, wie früher vielfach behauptet worden ist und auch jetzt noch zuweilen behauptet wird, ein genuines Erzeugnis des Judentums, sondern sie ist von aussen hereingekommen. Bei der unermesslichen Bedeutung, die dieser Glaube auch für das N.T. hat, erscheint es geboten, an diesem Punkte zu verweilen. Man hat, um dieses Dogma aus dem eigentlichen Judentum ableiten zu können, an die alttestamentlichen Erzählungen von der Entraffung des Henoch oder Elias erinnert; mit Unrecht: denn wir sind nicht Henoch und Elias; kein Frommer kommt auf den Gedanken, das Schicksal dieser Heroen für sich zu erwarten. Oder man hat auf gewisse Psalmenstellen [1]) verwiesen, wonach Gott die Seele des Frommen vor der Unterwelt errette: aber was der Gläubige hier erhofft, ist nicht die Auferstehung aus dem Tode, sondern vielmehr etwas ganz anderes, nämlich, dass Gott ihn in der gegenwärtigen Todesgefahr bewahre und nicht in die Scheol kommen lasse. Auch aus der bekannten Hiobstelle (Hiob 19 25 ff.) ist dieser Glaube nicht geflossen: Hiob denkt einen Augenblick auch einmal daran, dass Gott ihn noch nach seinem

1) Besonders Ps. 16 10 49 16. — Babylonische Parallelen bei Zimmern in Schraders «Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 639 und Anm. 1. — In Ps. 17 15 73 20 ist der Text verderbt.

Tode rechtfertigen könne; aber diese Idee spielt im Ganzen des Buches nur eine vorübergehende Rolle; und aus solcher einzelnen Bibelstelle entsteht ein so weltbewegender Gedanke überhaupt nicht, sondern vielmehr aus einem tiefen Bedürfnis des menschlichen Herzens. Zum ersten Male an sicher datierbarer Stelle finden wir diesen Glauben Dan. 12 2f., wo die Auferstehung besonders ausgezeichneter Frommer und besonders verruchter Frevler erwartet wird; man behauptet wohl, dass der Auferstehungsglaube demnach ein Produkt der makkabäischen Zeit sei; man habe sich in dieser furchtbaren Krisis, wo soviele Märtyrer umgekommen waren, mit der Hoffnung getröstet, dass sie auch noch nach dem Tode belohnt werden müssten, und diese Lehre sei später verallgemeinert worden[1]). Aber auch das ist eine oberflächliche Ableitung dieses Glaubens. Ein Glaube von so unermesslicher Lebenskraft entsteht nicht durch eine vorübergehende geschichtliche Situation, sondern muss viel tiefere Wurzeln haben. Und diese Lehre von der Auferstehung von den Toten ist eines der grössten Dinge, die es überhaupt in der Geschichte der Religion gibt. Mit dem Aufkommen dieses Dogmas hat sich eine starke Veränderung in den Tiefen des religiösen Gemütes vollzogen; die ganze Welt liegt von nun an in anderem Lichte da. Die alte Religion Israels hatte mit beiden Füssen fest auf dieser Erde gestanden; was sie von ihrem Gott begehrte, das waren zu allererst Güter dieser Welt; die neue Zeit aber lernte es immer mehr, die Güter dieser Welt gering zu schätzen und sich nach Überirdischem zu strecken. Die Kehrseite des Glaubens an jene Welt ist eine stark pessimistische Beurteilung der Gegenwart. Als man an diesem Leben zu verzweifeln begann, hat sich die Religion mit all ihrer Wucht auf jenes geworfen. Der Auferstehungsglaube ist aus der Sehnsucht der Seele geboren, die sich mit dem gemeinen Geschick des Todes nicht zufrieden geben kann, sondern sich aus dieser Welt der Schwachheit und Vergänglichkeit nach neuem seligem, unvergänglichen Leben

1) Vgl. z. B. Volz, Jüdische Eschatologie S. 129: »Was zunächst nur von einer Auswahl gilt, wird, wie häufig in der Religionsgeschichte, in der Folge auf alle übertragen, und was zunächst in der Hitze der Zeit sehnsüchtiger Wunsch war, wird zum kühlen Dogma«. Aber die Lehre von der allgemeinen Auferstehung ist »kein kühles Dogma«!

sehnt. Wo dieser Glaube in die Religion bestimmend eintritt, ist also die Religion selbst eine andere geworden: der Tag, auf den sich nunmehr alle religiöse Betrachtung bezieht, das ist der Tag, da die Seele — im Tode oder im jüngsten Gericht — vor ihren Richter tritt; die grosse Frage, die an jeden einzelnen ergeht, ist die: wirst du zu denen gehören, die dann, gerechtfertigt, die Seligkeit ererben, oder wirst du verdammt werden? Welche mächtige Bedeutung dieser Glaube für die praktische Religion hat, kann man schon aus IV. Esra, aber im vollsten Maasse erst aus Paulus oder aus dem Evangelium lernen. Diese Bedeutung der Auferstehungslehre ist so gross, das man danach die ganze jüdisch-christliche Religionsgeschichte in zwei Epochen teilen kann: bis dahin die volkstümliche Religion mit ihren natürlichen Gütern, von nun an die Religion der »geistlichen« Güter, die nicht von dieser Welt sind. Ein Glaube von dieser unvergleichlichen Bedeutung entsteht nicht aus der Lektüre von Bibelstellen, sondern er muss viel tiefere, gewaltigere Ursachen haben. Wie ist nun dieser Glaube ins Judentum gekommen? Sicherlich war das Judentum durch seinen Individualismus und durch den zunehmenden Pessimismus dafür vorbereitet: wenn es das nicht gewesen wäre, hätte es ihn nicht so gierig verschlungen. Aber erzeugt hat es ihn nicht; wir sehen ihn im Judentum nicht entstehen, sondern er ist mit einem Male da, und er kommt zusammen mit einer neuen Kosmologie, mit den Vorstellungen von einem überirdischen Paradiese und vom Feuerschlunde der Hölle. Ganz deutlich ist aus diesen begleitenden Vorstellungen, dass er aus dem Orient stammt. Im damaligen Orient muss der Glaube an die Auferstehung geherrscht haben. Dies Postulat, das allein aus der Betrachtung des Judentums geschöpft ist, wird vollauf durch das bestätigt, was wir über die gleichzeitigen Religionen des Orients wissen: es ist uns bekannt, dass der Glaube an die Auferstehung und ein seliges Leben nach dem Tode in einer Reihe orientalischer Religionen längst vorhanden gewesen ist, so besonders in der ägyptischen und parsischen [1]). Auch in den griechischen Mysterien hat der Glaube

1) Das Material bei Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 643 Anm. 3, bei Böklen, Verwandtschaft der

an eine Vergeltung nach dem Tode seine Stelle gehabt. In der altorientalischen Gnosis muss die Lehre von der Auferstehung die zentrale Stelle eingenommen haben. Der parsischen und der jüdischen Religion gemeinsam ist besonders, dass der Glaube an die Totenauferstehung und das allgemeine Gericht sich mit dem Gedanken an den Weltuntergang verbindet [1]). Wunderbar ist also nicht, dass schliesslich auch das Judentum diesem Glauben anheimgefallen ist, sondern wunderbar ist, dass es sich vorher solange dagegen verschlossen hatte. Ja, wir dürfen mehr sagen: die im Judentum und im N.T. sehr häufige Vergleichung des verklärten Leibes der Seligen mit den Sternen, mit dem Lichtleibe der Engel, zeigt uns, dass diese Lehre dem Judentum von einer Religion dargeboten worden ist, wo es das Ideal der Gläubigen war, der Vergänglichkeit der Erde entrückt und den ewigstrahlenden, göttlichen Gestirnen gleich zu werden, von einer Religion also, die von dem babylonischen Glauben an die Astralgötter erfüllt war [2]).

Überblicken wir den ganzen, fast unübersehbaren Umkreis des reichen Materials, das damals vom Judentum übernommen worden ist, so dürfen wir ohne Übertreibung sagen, dass das Judentum gewisser Richtungen geradezu eine synkretistische Religion genannt werden muss. Besonders haben sich in der überaus ausgeprägten Engellehre polytheistische oder auch dualistische Stimmungen dem Monotheismus untergeschoben, die dieses Judentum aufs stärkste von der klassischen Religion der Propheten und Psalmen unterscheiden. Nun müssen wir uns vorstellen, dass die verschiedenen Schichten des Volkes zu diesem ganzen neuen Stoff sehr verschieden gestanden haben. Die Sadduzäer, die, wie es heisst, nicht an Engel glauben und

jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 117 und bei Volz, Jüdische Eschatologie S. 360 ff.

1) Dagegen lässt sich in der altbabylonischen Religion selbst, trotz der gegenteiligen Behauptung, die mehrfach neuerdings ausgesprochen worden ist, ein eigentlicher Auferstehungsglaube nicht nachweisen, vgl. Zimmern, in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 638 ff.

2) Bousset, Judentum S. 480. — Das parsische Material stellt zusammen Böklen, Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 102 ff.

die Totenauferstehung leugnen, haben eine ablehnende Haltung eingenommen; voll davon sind die Apokalypsen; der Pharisäismus nimmt eine Mittelstellung ein. Einige Ideen aber, wie der Auferstehungsglaube, werden Gemeingut auch des nicht theologisch gebildeten Volkes. Schliesslich hat es noch andere Kreise im Judentum gegeben — das wird im folgenden gezeigt werden —, die für diesen fremden Einfluss noch bei weitem offener als selbst die Apokalypsen gewesen sind; diese Kreise kommen in den uns erhaltenen Schriften des Judentums nicht zu Worte, aber sie beweisen uns indirekt ihre Existenz durch ihre Fortwirkung im Urchristentum. So zeigt also das Zeitalter Jesu ein wunderbares Bild: von zwei Seiten her wird das Judentum aufs stärkste beeinflusst, in der westlichen Diaspora besonders vom Hellenismus, in Palästina und der östlichen Diaspora vorwiegend vom Orient.

Anderseits ist das Judentum — und dies ist wohl zu bemerken — trotz allen fremden Einflusses mehr oder weniger »Judentum« geblieben; es hat seine Geschichte nicht vergessen; seine heiligen Bücher, die zu allermeist aus der Zeit vor dem Synkretismus stammten, haben beständig mächtig gewirkt; in gewissen und gerade in zentralen Stücken hat es seine Eigenart bewahrt und grosse Kraft entwickelt, das Fremde mit dem Eigenen zu verschmelzen. Es würde ein sehr grosser Fehler sein, wenn man dies spezifisch-»Jüdische« im Spätjudentum übersehen wollte. Jüdisch ist vor allem der Monotheismus, der durch alle polytheistische oder dualistische Beeinflussung immer wieder mit grosser Kraft hindurchbricht, ferner das hochgespannte patriotische Interesse an Israels Ergehen, das es verhindert, dass die universalistischen Zukunftserwartungen rein ausgebildet werden, und die zentrale Stellung des Gesetzes in der Praxis der Religion.

Es ist im vorhergehenden versucht worden, ein Bild des synkretistischen Judentums im Zeitalter Jesu zu entwerfen. Diese Schilderung musste verhältnismässig ausführlich gegeben werden, weil sonst die folgenden Behauptungen in der Luft schweben würden. Unsere These ist für das Folgende, dass das Christentum, aus dem synkretistischen Judentum geboren, starke synkretistische Züge aufweist. Das Urchristentum gleicht einem Strome, der aus zwei grossen Quellflüssen zusammengeflossen ist: der eine ist spezifisch isra-

elitisch, er entspringt im A.T., der andere aber fliesst durch das Judentum hindurch von fremden orientalischen Religionen her. Hierzu kommt dann im Abendlande noch der griechische Faktor. Es sei ausdrücklich betont, dass hierbei »Evangelium« und »Christentum« stark unterschieden werden, und dass im folgenden zunächst nur vom »Christentum«, d. h. der Religion der ersten christlichen Gemeinde, nicht vom »Evangelium«, d. h. der Verkündigung Jesu, wie wir sie vorwiegend aus den Synoptikern erschliessen, geredet werden soll.

Ferner beachte man, dass diejenige Religion oder religiöse Bewegung, die von der Makkabäerzeit an das Judentum beeinflusst hat, und von der Elemente nun im Christentum aufs neue ans Licht der Geschichte treten, nicht mit Namen genannt worden ist. Sicherlich wird man nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass es dieselbe Religion ist, die sich später im Gnostizismus und Mandaismus ausgewirkt hat; und ebensowenig wird es ein Zufall sein, dass die parsische Religion damit in so auffälliger Weise zusammentrifft. Wir werden annehmen können, dass diese grosse neuorientalische Religion auch ihrerseits eine synkretistische Bildung ist, zusammengewachsen auf babylonischem und mesopotamischem Boden aus vorwiegend parsischen und babylonischen Bestandteilen [1]). Aber so lange diese orientalischen Zusammenhänge so wenig geklärt sind, würde der Neutestamentler sein eigenes Interesse verkennen, wenn er das Hauptgewicht seiner Forschung auf die Frage legte, aus welcher orientalischen Religion gewisse neutestamentliche Stücke herrühren. So soll es auch hier im folgenden bis auf wenige Ausnahmen vermieden werden, die Geschichte der orientalischen Religion, die auf das Judentum eingewirkt hat, weiter zurück zu verfolgen und darin etwa babylonische, parsische, ägyptische Elemente zu unterscheiden, es sei denn, dass sich ihre nahe Verwandtschaft mit jüdisch-christlichen Stücken geradezu aufdrängt. Denn für den Erforscher des Judentums und besonders für den Neutestamentler kommt es in diesem Zusammenhang in erster Linie darauf an, dass er gewisse Elemente der jüdischen und christlichen Religion als übernommen anerkenne und die ursprüngliche Art dieses Fremden feststelle. Dies aber ist

1) Vgl. oben S. 20f. und 23f.

allein aus den dem Bibelforscher vorliegenden Quellen des A.T., des Judentums und des N.T. sehr wohl möglich.

Der Weg, den ich den Leser bitte, im folgenden mit mir zu gehen, ist demnach dieser: wir kommen — so setzen wir voraus — vom A.T. her durch das Judentum ins N.T. Wir haben bereits im Judentum manches Neue gesehen, was sich nicht im A.T. findet und darin auch keineswegs vorbereitet ist. Nun gelangen wir ans N.T.. Wir erstaunen, dort eine Fülle von neuem Stoff zu bemerken, der uns ganz sonderbar anmutet. Alttestamentlich ist er nicht, ja er widerspricht in entscheidenden Punkten tiefsten religiösen Stimmungen des A.T., der Religion der Propheten und Psalmisten. An manchen Indizien erkennen wir, dass er keineswegs von den grossen Personen herrührt, die die urchristliche Religion geschaffen haben, — handelt es sich doch dabei vielfach um solche Dinge, die durchaus nicht mit dem Anspruch besonderer Originalität auftreten, um religiöse Bildersprache, um den Sprachgebrauch u. s. w. — wenn er auch natürlich durch ihren Geist hindurchgegangen und umgeprägt worden ist. Woher kann sich nun dieser Stoff erklären? Das erkennen wir, wenn wir seine Art beobachten. Charakteristisch für die alttestamentliche Religion in ihrer klassischen Ausprägung ist der Monotheismus und die Scheu vor dem Mythischen; im Gegensatze dazu ist das deutlichste Kennzeichen des nicht-ursprünglich-Jüdischen die Neigung zu polytheistischen Vorstellungen, zum Mythischen. Wer solche Untersuchungen machen will, der muss also vor allem eine deutliche Vorstellung von der Art des Mythischen haben; er muss seine Anschauungskraft durch Betrachtung orientalischer mythischer Traditionen erzogen haben; besonders lehrreich sind hier die babylonischen Urmythen oder die späteren gnostischen Mythen der Mandäer. Dann wird er imstande sein, nach einer sorgfältigen Betrachtung der Stoffe auch im N.T. zu erkennen, wie weit sie mythische Art an sich tragen. Man muss also hier den Mut haben, sich dem Eindruck der Dinge selbst zu überlassen, und versuchen, ihnen mit feinem Ohr ihre innerste Art abzulauschen. — Auf solche negative und positive Indizien gestützt, wird man es wagen dürfen, gewisse Elemente als unisraelitisch zu bezeichnen. Dann mag die weitere Frage erlaubt sein, woher diese Vorstellungen im letzten

Grunde stammen mögen. Natürlich wird dieser Weg im folgenden nicht für jede Einzelheit innegehalten werden, sondern manchmal mag ein etwas abgekürztes Verfahren gestattet sein. Wir argumentieren also zunächst aus dem Eindruck, den der jüdisch-christliche Stoff selber macht, und bringen eine Vergleichung mit fremden Religionen, worauf gewöhnlich die Beweisführung ganz oder wenigstens zum grossen Teil aufgebaut wird, höchstens zum Schluss. Die so beschriebene Methode, die übrigens schon immer neben der anderen, wenn auch nur als Hülfslinie angewandt worden ist, hat ihre besondere Vorzüge. Denn, wenn wir so das Material, mit dem wir arbeiten, zunächst beschränken, haben wir den Vorteil, dass wir mit einem Stoffe arbeiten, der uns Bibelforschern zugänglich und deutlich ist, und auf Grund dessen wir zuverlässige Schlüsse ziehen können. Zugleich entgehen wir so der Gefahr, der die religionsgeschichtliche Forschung, wenn sie allzu vorsichtig sein und sich nur auf das in den Quellen Bezeugte stützen will, gar leicht verfällt, nämlich, dass sie vom Zufall abhängig wird, der es neckisch gefügt hat, dass das eine bezeugt vorliegt, das andere aber und vielleicht wichtigere in den Quellen nicht vorkommt. Natürlich soll nicht behauptet werden, dass der oben beschriebene Weg des Rückschlusses der allein richtige ist, aber wohl, dass es sehr nützlich ist, ihn zuweilen neben dem andern zu beschreiten.

Wir beginnen mit der Ap. Joh., obwohl diese Schrift innerhalb des ganzen N.T. nur eine Seitenlinie darstellt, und innerhalb der Ap. Joh. mit einzelnen Elementen des apokalyptischen Stoffes, obwohl diese dem christlichen Apokalyptiker an der Peripherie seiner Religion liegen. Es sei also ausdrücklich betont, dass es sich hier zunächst um Stoffe handelt, die von der lebendigen Religion mehr oder weniger weit abstehen. Es scheint aber trotzdem notwendig, hiermit den Anfang zu machen, weil wir imstande sind, hier besonders deutlich zu sehen. Wer an diesem Punkte nicht überzeugt wird, für den ist alles Folgende sicherlich nicht beweiskräftig. Über einige der Punkte, die im folgenden behandelt werden sollen, hat der Verfasser bereits in seinem Werke »Schöpfung und Chaos« gehandelt. Er darf den gegenwärtigen Aufsatz als eine Fortsetzung jenes Werkes betrachten. Die bereits behandelten Punkte sollen hier

kurz wiederholt werden; sie ganz zu übergehen, schien nicht tunlich, weil der Verfasser seine dort vorgetragenen Behauptungen nicht als allgemein bekannt voraussetzen darf, und weil sich so eine Gelegenheit ergibt, wenn auch in aller Kürze, auf die inzwischen, namentlich von Wellhausen geäusserten Bedenken, einzugehen. Fortgesetzt worden sind diese Forschungen über die Ap. Joh. besonders in dem trefflichen Kommentar von Bousset und von H. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« 3. Aufl.

Es sei auch hier erlaubt, die Kardinalüberzeugung über die Ap. Joh. in Thesenform auszusprechen. Die Ap. Joh. zerfällt nach Form und Inhalt in zwei Teile: die Briefe und die eigentliche Apokalypse von Kap. 4 an. Die Briefe sind christlicher Art; die eigentliche Apokalypse enthält nur geringe Stücke von spezifisch christlichem Charakter. Ihrem Hauptgrundstock nach ist das Buch also zunächst ein Erzeugnis jüdischen Geistes. Diese Behauptung darf aber mit der literarkritischen These E. Vischers, dass die Ap. Joh. eine jüdische Schrift sei, die ein Redaktor christlich bearbeitet habe, nicht verwechselt werden. Vielmehr soll an dieser Stelle nur behauptet werden, dass die Stoffe des Buches, so wie sie vorliegen, im wesentlichen jüdischer Prägung sind, ohne dass über das literarische Problem etwas ausgesagt werden soll. Nun die These, auf die es im Zusammenhang dieses Aufsatzes ankommt: die Stoffmassen der Ap. Joh. sind an entscheidenden Stellen nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs. Zwar sind sie — dies sei ausdrücklich betont — durch jüdischen Geist hindurchgegangen, aber sie sind letztlich nur zu verstehen, wenn man ihre fremde Herkunft annimmt. Jüdischer Einfluss in der Apokalypse soll also nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr behauptet, und fremder Ursprung soll nicht etwa für alle Stoffe, sondern nur für gewisse, aber sehr bedeutsame angenommen werden; dass andere Teile der Apokalypse Nachahmungen und Weiterausspinnungen prophetischer Stücke sind, wird dabei durchaus nicht geleugnet. Ebensowenig, dass einzelnes, aber im Verhältnis zum ganzen Buche nicht sehr vieles zeitgeschichtlich zu erklären ist[1]). Aus diesem ganzen Komplex von Be-

1) Ich denke, im obigen so deutlich geredet zu haben, dass ich

hauptungen soll im folgenden nur die eine unter Beweis gestellt werden, dass einige Stücke der Apokalypse fremder Herkunft sind.

Solche Stücke treten besonders in der Schilderung des Himmels Kap. 4 auf. Da sind zunächst sieben Fackeln[1]), die vor Gottes Thron brennen, das sind — so heisst es — die sieben Geister Gottes. Diese sieben Geister sind offenbar dieselben wie die sieben Engel, die vor Gott stehen 8$_2$, die nach Tobit 12$_{15}$ allein Zutritt zu der Herrlichkeit des Höchsten haben, die sieben Erzengel. Wie hoch jüdisch-christliche Tradition diese Wesen gewürdigt hat, zeigt, dass sie nach 1$_4$ noch vor Christus genannt werden. Das hohe Alter der Vorstellung von diesen Sieben lehrt Ez. 9, wo sie zum ersten Male auftreten[2]). Diese Geister werden in mancherlei Symbolen dargestellt: Kap. 4 sind es sieben Fackeln, 1$_{12}$ sieben Leuchter, zwischen denen Christus erscheint; 1$_{16}$ hat er sieben Sterne in seiner Hand;[3]) 5$_6$ hat das Lamm sieben Augen. Verwandt ist offenbar der siebenarmige Leuchter, der Ex. 25 beschrieben wird, und der etwas anders gestaltete,

---

von nun an in diesen Dingen vor Misverständnissen geschützt bin. Auch in »Schöpfung und Chaos« habe ich dieselbe Position vertreten, war aber merkwürdiger Weise von Lesern, die dies Buch nicht allzugenau gelesen haben mögen, dahin misverstanden worden, als wolle ich jede zeitgeschichtliche Erklärung leugnen, obwohl ich doch selbst in »Schöpfung und Chaos« eine ganze Reihe zeitgeschichtlicher Deutungen vorgetragen habe; vgl. meinen Aufsatz »Aus Wellhausens neuesten apokalyptischen Forschungen« in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. XLII S. 594 ff.

1) Literatur: »Schöpfung und Chaos« S. 294 ff.; Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 214 ff.; Religion des Judentums S. 319; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«^{3} S. 624 ff.

2) Vgl. meinen Aufsatz über den »Schreiberengel Nabû« im Archiv für Religionswissenschaft I S. 294 ff.

3) Interessant ist die Parallele in der von A. Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie, wonach Mithras in der rechten Hand »eines Rindes goldene Schulter« hält, die als das (aus sieben Sternen bestehende) Gestirn des (kleinen) Bären gedeutet wird vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 15. 72 ff. Möglich wäre demnach, dass die sieben Sterne, die Christus in der Hand hat, als die Sterne des kleinen Bären zu deuten sind; das würde ursprünglich bedeuten, dass Christus »poli rector« ist.

den Sacharia 4 im Gesichte schaut: Sacharia erklärt die Lampen dieses Leuchters als die Augen Jahves, die die ganze Welt durchstreifen. — Die Frage ist, wie diese ganze Gruppe von zusammengehörigen Vorstellungen und speziell dasjenige, was davon in der Ap. Joh. vorkommt, zu begreifen sei. Wie kommt es, dass das Judentum und auch die Ap. Joh. an sieben höchste göttliche Wesen glaubt, die bald als Fackeln, bald als Leuchten, bald als die Augen Gottes oder Christi, bald als Sterne vorgestellt werden können? — Die Engellehre der Juden — dies ist der allgemeine Grundsatz, nach dem wir entscheiden — ist herabgedrückter Polytheismus. Die Engel der Völker, der Flüsse, der Länder, des Schnees, Hagels, Meeres, der Luft, des Todes u. s. w. gehen auf Götter zurück, die über Völker, Flüsse, Länder u. s. w. gebieten. Hier werden — so darf man denken — die Forscher am ehesten geneigt sein, fremden Einfluss anzunehmen. Demnach ist zu vermuten, dass den sieben Engeln der Juden sieben Götter der Heiden entsprechen. Da die sieben Engel die höchsten unter den Engeln sind, muss es auch im Heidentum sieben besonders ausgezeichnete Götter gegeben haben. Die Darstellung dieser Sieben als Leuchten, Fackeln, Augen und Sterne geht offenbar auf dieselbe Vorstellung zurück: Sterne werden als Augen der Gottheit aufgefasst, und im Kultus als Fackeln oder Leuchten dargestellt. Diese Sieben müssen also ursprünglich Sternwesen gewesen sein. Wir schliessen demnach, dass es im Orient sieben besonders hervorragende Götter gegeben hat, die über Sterne gebieten. Eine Reihe von Spuren führen ferner darauf, dass diese sieben Sterne die Planeten[1]) sind; so besonders Slav. Henoch 27₃ (vgl. 30₃), wonach »die sieben Sterne« Name der sieben Planeten gewesen ist. Dieser Schluss wird durch das, was wir zuverlässig wissen, aufs vollkommenste bestätigt. In der seit unvordenklicher Zeit im Orient herrschenden Weltkultur der Babylonier nehmen die sieben Götter der Planeten eine besondere Stellung ein; und von diesem Glauben war, wie wir wissen, damals der ganze Orient voll; wir finden ihn wieder bei den Persern, Orphikern, Gnostikern, Mandäern, Zabiern; Philo kennt eine Siebeneinig-

1) Die sieben »Planeten« (in diesem Zusammenhang) sind Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten.

keit Gottes[1]); auf Mithrasaltären sieht man sieben flammende Altäre abgebildet, die offenbar mit den sieben Planeten zusammenhängen[2]). Mit der babylonischen Kultur ist also dieser Glaube durch die ganze Welt gegangen und hat Israel und das Judentum zu verschiedenen Zeiten beeinflusst. Möglicherweise hat auch die parsische Lehre von den sieben Ameshaspenta, die ihrerseits wahrscheinlich wieder von den sieben Göttern der Babylonier herkommt, mit eingewirkt. Das Judentum hat diese Götter im Interesse des Monotheismus zu Engeln oder Geistern herabgedrückt und sie so für die Religion unschädlich gemacht. Daher stammt also der Glaube an die sieben Geister in der Apokalypse und an die sieben Erzengel in der Synagoge und in der christlichen Kirche. Welchen starken Eindruck aber diese Sieben auf die Menschheit gemacht haben, kann man daraus erkennen, dass sie von allen Engelgestalten, die es je gegeben hat, die einzigen sind, die noch auf uns Moderne gekommen sind.

Ferner die 24 Presbyter[3]). Sie sitzen rings um den göttlichen Thron auf Thronen in weissen königlichen Gewändern und haben güldene Kronen auf den Häuptern; ihre Zahl ist 24. Man hat diese Gestalten früher als die zwölf Apostel samt den zwölf Patriarchen oder als das durch den Zutritt der Heidenchristen verdoppelte Zwölfstämmevolk oder als die Vertreter der 24 Priesterklassen gedeutet: alles höchst willkürlich; denn nach dem Zusammenhang handelt es sich hier nicht um Menschen, sondern um Engel und zwar um höchste Engel. Dass auch unter diesen einige den Titel *πρεσβύτεροι* führen, geht aus Slav. Hen. 41 hervor[4]). Nach der Beschreibung und nach ihrem Namen stellen diese 24 den himmlischen Divan dar: es sind Könige der Welt, auf Thronen und mit Kronen geschmückt: Gott ist der »König der Könige«, dessen Ratsleute selber Könige sind. — Woher kommt diese Vorstellung ins

1) Bousset, Religion des Judentums S. 346.

2) Cumont, Textes & monuments figurés rel. aux mystères de Mithra I S. 115. II S. 232. 253. 311 u. a.

3) Literatur: »Schöpfung und Chaos« S. 302ff.; Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 289ff.; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 458. 633.

4) Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 291.

Judentum? Wir werden wieder zunächst vermuten, dass es sich hier ursprünglich um Götter und zwar um mitratende Götter handelt; dass solche Wesen vor dem höchsten Gott auf Thronen sitzen, erklärt sich aus den Verhältnissen des Weltreiches, wo der höchste König über viele Unterkönige gebietet. Und wirklich ist uns eine Analogie bei den Babyloniern bezeugt[1]), die gewisse 24 Sterngötter kennen, die sie Richter des Weltalls nennen. Verwandt sind vielleicht auch die 24 Yazata der Perser[2]). Das Judentum, das diese Gestalten übernahm, hat auch sie aus Göttern in Engel verwandelt, und wiederum sind diese Figuren so aus dem Zentrum der Religion in die Peripherie, aus der Religion selbst in die religiöse Phantasie gedrängt worden. Sie sind dem Judentum und Christentum nur noch »Arabesken«, wenngleich der Apokalyptiker anderseits doch auch wieder Wert darauf legt, dass er diese ehrwürdigsten Gestalten des himmlischen Reiches kennt. Dass er selber den eigentlichen Sinn dieser Gestalten nicht mehr recht verstanden hat, zeigt sich daran, dass er ihnen gelegentlich die Funktion als Priester gibt (5 8f.), während sie ja ursprünglich Könige, Senatoren des Höchsten sind.

Komplizierter ist die Deutung der wunderbaren vier Wesen desselben Kapitels. Gegenwärtig erklärt man dies Gesicht gewöhnlich so, dass der Apokalyptiker den Ezechiel nachgeahmt, Ezechiel aber es aus seiner Phantasie geschöpft habe. Das letztere ist sicherlich verkehrt: denn da der Prophet keine Deutungen hinzufügt, und da ferner das einzelne überaus schwer als Symbol zu begreifen ist, so ist anzunehmen, dass er nicht Phantasiegestalten schildere, sondern vielmehr, wie auch sonst die Propheten in ähnlichen Fällen tun, einer Tradition, an die er glaubte, gefolgt sei. Was nun den Apokalyptiker betrifft, so ist zwar selbstverständlich, dass er bei der Schilderung dieser Wesen

---

1) Bei Diodorus Siculus Bibl. hist. II 31. Besonders bemerkenswert ist auch, worauf mich H. Zimmern aufmerksam macht, dass diese Sterne oder Sternbilder nach Diodor im Kreise um den Polarstern gruppiert sind, wie die 24 Presbyter im Kreise um den Thron Gottes; denn die 24 Sternbilder, von denen 12 auf der Nordhälfte, 12 auf der Südhälfte des Himmels stehen, sind natürlich 24 Abteilungen des Tierkreises.

2) Plutarch de Iside et Osiride 47.

Ezechiels berühmtes Kerubengesicht gekannt und auch einige Züge aus dem Saraphengesicht des Jesaias eingetragen hat[1]); aber anderseits unterscheidet sich der Apokalyptiker von Ezechiel in bestimmten Punkten: der Prophet schildert die vier Wesen in einer seltsamen Verbindung mit vier Rädern: der Thron Gottes wird von vier Wesen getragen und zugleich auf vier Rädern gefahren; der Apokalyptiker aber hat aus dieser ganzen, merkwürdig anorganischen Verbindung nur das organisch-Zusammengehörige herausgenommen, nämlich die throntragenden Wesen. Ferner haben die vier Wesen nach Ezechiel je vier Köpfe, vom Menschen, Löwen, Stier und Adler[2]), in der Apokalypse aber sind sie je ein Löwe, Stier, Mensch und Adler: hier ist doch offenbar, dass der Apokalyptiker das Einfachere, also das Ältere bewahrt hat. Auch diese Wesen sind eine Art »Engel«, also vermuten wir in ihnen ursprüngliche Dämonen oder Götter. Besonders uralt klingt, dass diese Gottwesen die Gestalt von Tieren tragen; das führt uns in die älteste Zeit des Orients, wo man sich die Götter in Tierform vorgestellt hat. — Was sind das nun für vier Wesen? Ihre Funktion ist, dass sie den göttlichen Thron tragen: das wird bei Ezechiel ausdrücklich gesagt[3]), beim Apokalyptiker steht es im Hintergrunde[4]). Der Thron aber ist eine mythologische Darstellung des Himmels[5]);

---

1) Die sechs Flügel und das Singen.

2) Wincklers Behauptung (Altorientalische Forschungen I S. 348), dass die Wesen nach dem ursprünglichen Text nur je ein Haupt besessen haben, ist nicht zu begründen. Aber auch, wenn sie besser begründet wäre, kommt diese Vermutung zur Erklärung des Apokalyptikers nicht in Betracht.

3) Ez. 1 22.

4) Der Apokalyptiker denkt sie wohl als liegend, mit dem Hinterleibe den Thron tragend, mit dem Vorderleibe hervorragend; darum sind sie »inmitten des Throns und rings um den Thron.«

5) Die Vorstellung vom göttlichen Thron geht im alten Israel letztlich stets auf den Himmel zurück: denn »der Himmel ist mein Thron, und die Erde meiner Füsse Schemel« (Jes. 66 1). Darum ist der Thron Gottes so ungeheuer gross (Jes. 6 1); darum ist er bei Ezechiel 1 26 anzuschauen wie ein Saphirstein; Variante ist Ex 24 10, wonach zu Gottes Füssen ein Boden ist wie aus Saphirfliesen und »wie der Himmel selbst an Klarheit«. Auf dieselbe Vorstellung geht es letztlich zurück, wenn sich vor Gottes Thron Ap. Joh. 4 6 ein gläsernes Meer wie Krystall befindet. U. s. w. Salomos goldener Thron, der sich auf

bei Ezechiel wird das ganz deutlich, denn bei ihm ruht Gottes Thron über den Tieren auf einer »Plattform«; auch diese »Plattform«[1]) aber ist ursprünglich nichts anderes als der Himmel. Die Räder und die vier Wesen sind also Dinge, die sich unter Gottes Thron, unter der Höhe des Himmels befinden. Dass es sich hier um himmlische Dinge handelt, beweist ferner, dass die Wesen und Räder bei Ezechiel funkeln und glänzen: das ist der himmlische Glanz, die »δόξα«, die für alle Himmelswesen charakteristisch ist. Ebendasselbe folgt daraus, dass die Räder mit Augen bedeckt sind: Augen sind, wie wir oben[2]) gesehen haben, die mythologische Auffassung von Sternen: die Räder sind also Sternbilder. Dazu passt auch die Zahl »Vier«, die diesen Gestalten eignet, ebenso wie die Zahl »Sieben« den »Geistern« Gottes und die Zahl »24« den »Presbytern«: solche Zahlen sind, wie wir wissen, speziell für die Göttergruppen der Babylonier charakteristisch, bei denen sie sich aus Astronomie erklären, und »Vier« ist im Orient, auch in Israel, die Zahl des Himmels: der Himmel hat vier Ecken. Darum gibt es nach jüdischer Tradition vier Hauptengel, die »Führer« der Sterne, die an den vier Himmelsgegenden stehen[3]); und vier »Angesichtsengel« befinden sich an den vier Seiten des Herrn[4]). Die jüdische Tradition spricht auch von vier Erzengeln. Die ältere israelitische Tradition kennt vier Windengel, die Jahve über die ganze Erde ausssendet, und die

---

sechs Stufen erhebt, die von je zwei Löwen bewacht werden (I Reg. 10 18ff.), ist ursprünglich gleichfalls eine Abbildung des Himmelsthrones; der höchste Gott sitzt im höchsten Himmel (Jes. 14 13f.), zu dem sechs Stufen, das sind die sechs unteren Himmel, heraufführen: man denkt sich das Reich des Königs als ein irdisches Gegenstück zum Himmelreich; daher vielleicht auch Jakobs Gesicht von den Stufen, die zum Himmel führen; vgl. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 202 (= Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1901 S. 352).

1) So ist רקיע nach Winckler (ebenda S. 347) zu übersetzen. Der Himmel wird ganz gewöhnlich im A.T. als רקיע bezeichnet d. h. als Plattform vorgestellt.

2) S. 41.

3) Aeth. Henoch 82 11.

4) Aeth. Henoch 40 2ff. — So ist auch Ištar auf vier Seiten von vier guten Genien umgeben, vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 456 Anm. 1.

man sich als reitende Boten[1]) oder als vier Wagenkämpfer[2]) vorstellt; die Farben ihrer Pferde sind die Farben der vier Himmelsgegenden. Der Himmel also ist es, der in diesen Schilderungen ursprünglich als Thronwagen mit vier Rädern vorgestellt wird, — solche fahrbare Götterthrone kennt der antike Orient[3]) — oder als ein Thron, der von vier Genien getragen wird, — auch diese Vorstellung ist uns aus antiken Abbildungen bezeugt[4]); beide Vorstellungen sind demnach eigentlich Varianten und bei Ezechiel anorganisch zusammengekommen. Vier Wesen also gibt es, die an den vier Ecken der Welt stehen, und auf deren Häuptern der Himmel ruht. Ähnlich ist es, wenn nach ägyptischer Anschauung die vier Säulen des Himmels nicht selten als Frauengestalten angesehen werden, die mit erhobenen Armen das Himmelsgewölbe tragen[5]). Eine analoge Vorstellung finden wir auch im Aeth. Henoch 18 3f. bezeugt: »Ich sah die vier Winde der Erde die Feste des Himmels tragen[6]); und ich sah, wie die Winde die hohe Wölbung des Himmels ausspannen; die stehen zwischen Himmel und Erde (das sind die Säulen des Himmels). Ich sah die Winde den Himmel herumdrehen und die Sonnenscheibe und alle Sterne herumschwingen«. Dass der Himmel auf Rädern geht, und dass die wunderbaren Wesen sich bewegen, ist eine sehr natürliche Vorstellung, denn der Himmel — das wusste die Antike ganz genau — bewegt sich. Ja, auch was Ezechiel im einzelnen über die merkwürdigen Bewegungen dieser Vier sagt, dass sie

1) Sach. 1 8ff.

2) Sach. 6.

3) Meinhold (Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, Neue Folge, Heft 4, S. 28 f.) nennt Beispiele aus parsischer und griechischer Tradition.

4) Vgl. die bekannte babylonische Abbildung vom himmlischen Thronsitz des Sonnengottes von Sippara, in Guthes Bibelwörterbuch S. 67.

5) Vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 203. — Man vergleiche auch die Schilderung der Skorpionmenschen im Babylonischen, deren oberer Teil das Firmament des Himmels, und deren Brust drunten die Unterwelt berührt (vgl. Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 127).

6) Man lese: *εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς βαστάζοντας τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ.*

nur nach vorne gehen, dass sich also der ganze Wagen nur nach den vier Richtungen (nach vorne, hinten, links und rechts) bewegen kann, stimmt durchaus zu den Bewegungen, die der Himmel scheinbar macht: so geht auch der Himmel in 24 Stunden von Osten nach Westen, und, wie die Antike annahm, unter der Erde zurück von Westen nach Osten; dazu kommt die Jahresbewegung von Norden nach Süden und von Süden nach Norden, wodurch die Jahreszeiten bewirkt werden. Schliesslich ist auch der merkwürdige Zug, dass bei Ezechiel die vier Wesen, wenn sie sich bewegen, mit dem Rauschen ihrer Flügel ein gewaltiges Getöse machen, aus der Art des Himmels zu erklären: das ist nichts anderes als der über alle Welt ergehende und doch von keinem gemeinen irdischen Ohr vernehmbare Schall der Himmel, von dem Ps. 19 1—5 in so geheimnisvollen Worten redet: die Musik der Sphären! — Ursprünglich sind demnach diese Vier sicherlich Sternbilder, und zwar die vier Quartal-Tierkreisbilder [1]); daher, so dürfen wir mit grosser Sicherheit annehmen, auch ihre Namen Löwe, Adler, Stier und Mensch. Wirklich befinden sich die Sternbilder Löwe, Adler, Stier und (nach babylonischer Tradition) Skorpionmensch an passenden Stellen des Himmels [2]).

1) Vgl. auch Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 631, der babylonischen Ursprung dieser kosmologischen Theorie annimmt und die Vermutung aufstellt, dass diese vier Gestalten ursprünglich die vier Winde darstellen, die man mit den vier Quartal-Tierkreisbildern kombiniert habe.

2) Nach Zimmern ebenda S. 632. — Man beachte auch, dass »der Mensch« wahrscheinlich der Name eines Sternbildes gewesen ist; es liegt nahe, darin die Erklärung für die Figur des »himmlischen Menschen«, des Menschen, der vom Himmel kommt, auf den Wolken des Himmels, zu suchen. Da es aber am babylonischen Himmel eine ganze Anzahl »Menschen« gibt, so ist nicht notwendig, dass der »himmlische Mensch« gerade mit dem »Menschen« des Kerubengesichtes identisch ist; vgl. dazu Zimmern ebenda S. 391f. — Noch dem Judentum zu Jesu Zeit war bekannt, dass sich im Wagengesicht Ezechiels ganz besondere Geheimnisse verbergen vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 349f. Bousset (ebenda S. 491 A. 3) weist auch auf die Parallele bei Dio Chrysostomus (Rede XXXVI an die Borysthener) hin, wonach die Mager geheimnisvolle Spekulationen über den Wagen des Zeus haben, »der mit vier Rennern bespannt ist, welche sich unaufhörlich in einem bestimmten Kreise herum bewegen«. Diese vier Rosse werden hier als die vier Elemente gedeutet vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 87f.

Ein anderer übernommener Stoff ist die Darstellung des himmlischen Jerusalems, das auf die Erde herabkommt [1]). Auch hier würde man alle Einzelheiten nicht mit der Annahme erklären können, dass der Verfasser Prophetenstellen aufgenommen und weitergeführt habe; vielmehr muss er daneben auch selbständige Traditionen gekannt haben. Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem ist ihrer Art nach mythologisch. Denn auf die Frage, wie man zu dem Glauben, dass im Himmel ein anderes, besseres Jerusalem existiere, gekommen sein könne, gibt es nur die Antwort: weil die Heiden schon behaupteten, dass im Himmel eine Götterstadt sei. Diese Vorstellung von der Himmelstadt aber ist nichts anderes als eine mythologische Auffassung des Himmels selbst [2]). Der ganze Hergang ist demnach dieser: ursprünglich hat man sich den Himmel selber als eine Stadt der Götter vorgestellt; dann hat man von einer verborgenen Stadt der Götter im Himmel geredet [3]). Das Judentum, das diesen Glauben übernahm, hat diese göttliche Stadt »Jerusalem« benannt. Dass diese, so sollte man denken, eigentlich selbstverständliche Erklärung richtig ist, zeigen eine Reihe von Attributen, die das himmlische Jerusalem bekommt: die Stadt strahlt von Licht und Glanz, von Perlen und Edelsteinen: Licht und Glanz sind gerade für den Himmel charakteristisch, die Gestirne aber werden sehr natürlich mit Edel-

1) Ap. Joh. 21 10 ff. — Die biblischen und nachbiblischen Parallelen bei Bousset, Kommentar zur Ap. Joh. S. 509 ff., Religion des Judentums S. 226 f. 272; Dalman, Worte Jesu S. 106; Volz, Jüdische Eschatologie S. 334 ff.

2) Vgl. auch Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 630.

3) Dem liegt ein religionsgeschichtliches Gesetz zu Grunde, das wir auch sonst vielfach beobachten können: alle die geheimnisvollen Dinge, die man sich später im Himmel vorstellt, sind ursprünglich der sichtbare Himmel selbst (oder am Himmel sichtbar) gewesen. So sagt die spätere Zeit, im Himmel sei Gottes Thron, der nach der älteren Zeit der Himmel selbst war; ebenso soll später im Himmel ein wunderbares Meer sein, das ursprünglich nichts anderes als der Himmel gewesen ist u. s. w. Eine ältere Epoche hatte sich in diesen Vorstellungen des Wesen des Himmels gedeutet; eine spätere hatte das vergessen, aber die Vorstellungen selbst beibehalten und auch eine Erinnerung daran bewahrt, dass sie irgend eine Beziehung zum Himmel haben, oder wenigstens, dass ihnen eine geheimnisvolle Bedeutung innewohnt.

steinen verglichen. Sie liegt auf hohem und erhabenem Berge, d. h. ursprünglich dem Himmelsberge: der Himmel wird sehr häufig als ein hoher Berg vorgestellt. Die Stadt hat zwölf Tore, je drei an jeder Himmelsrichtung; diese Tore bestehen aus Perlen, und an den Toren stehn zwölf Engel. Das Judentum redet, offenbar nach orientalischem Vorbild[1]), von zwölf Toren des Himmels, über die je eine Gottheit, im Judentum ein Engel gebietet[2]). Eine Variante ist es, wenn es heisst, dass die Stadtmauer zwölf Grundsteine hat: das sind zwölf Edelsteine, die mit Namen genannt werden; auch diese zwölf Edelsteine sind ursprünglich die zwölf Sternbilder des Tierkreises[3]). Die Stadt ist gleich lang und breit und hoch; eine merkwürdige Aussage über eine Stadt, die sich aber vollständig aus der Anschauung vom Himmel erklärt: der Himmel, wie ihn unser Auge schaut, ist gleich lang und breit und hoch. Hierzu ist Variante, dass das Allerheiligste — gleichfalls in Nachahmung des Himmels — als Kubus gestaltet war[4]). Weiter wird von der wunderbaren, goldglänzenden Gasse[5]) der Stadt gesprochen: Variante dazu ist der Strom, der mitten durch die Stadt fliesst; es ist für den Himmel charakteristisch, dass sich in seiner Mitte ein »Strom«, eine »Gasse« befindet: die Milchstrasse. Auch bei den Rabbinen und den Mandäern, wo diese Vorstellung eine grosse Bedeutung hat[6]), hören wir von einem solchen wunderbaren Strome, der vom Throne Gottes ausgeht; dass er die Milchstrasse ist, ist für die Mandäer schon von Brandt[7]), für die Rabbinen neuerdings von

1) Tore des Himmels kennt auch die babylonische Weltanschauung vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften nnd das Alte Testament«[3] S. 619.

2) Aeth. Henoch 75 4 ff. 72 2 ff. vgl. 82. — Die himmlischen Türhüter spielen im Gnostizismus eine Rolle. Darnach ist auch das Bild Matth. 16 19 von den «Schlüsseln des Himmelsreiches« zu verstehen.

3) Auch die babylonische Tradition zählt zwölf Edelsteine, wie sie sieben Metalle nennt; wie diese sieben Metalle mit den sieben Planeten zusammenhängen, so die zwölf Edelsteine mit den zwölf Tierkreisgestirnen vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 628 A. 1. S. 630.

4) I Reg. 6 20.

5) In den orientalischen Städten gibt es herrlich geschmückte Hauptstrassen, so den Königsweg von Ninive und die grosse Prozessionsstrasse von Babel.

6) Vgl. Brandt, Mandäische Religion S. 72 u. a.

7) Mandäische Religion, S. 186.

Bousset[1]) behauptet worden[2]). Ganz deutlich beschreibt der slavische Henoch Kap. 8 die Milchstrasse als den himmlischen Strom, der aus zwei Quellen herkommt und sich — man vergleiche die Sternkarte — in vier Arme teilt. Von diesem Strom, der sich vom Throne Gottes her ergiesst, wird auch schon bei den Propheten gesprochen[3]). Auch die Vorstellung von der göttlichen Stadt liegt schon den prophetischen Schilderungen vom künftigen Jerusalem zu Grunde, wenn es hier heisst, die Stadt solle auf dem höchsten Berge der Erde liegen[4]), sie werde von Gold und Edelsteinen strahlen[5]), sie werde zwölf Tore haben, je nach den Himmelsgegenden[6]), und von hier aus werde sich ein grosses Wasser ergiessen[7]). Zuweilen fliesst, auch schon in alter Zeit, die Vorstellung vom Paradiese und seinen wunderbaren Bäumen mit derjenigen von der göttlichen Stadt zusammen[8]). Wir haben hier also einen Vorstellungskomplex, der zu verschiedenen Malen in Israel eingeströmt ist. In diesen phantastischen Formen hat sich die Prophetie und danach das Judentum die »Verklärung« der über alles geliebten Heimatstadt, des Sitzes des höchsten Gottes gedacht: das ist die wahre göttliche Herrlichkeit, die Jerusalem gebührt! Während aber die ältere Zeit mehr von einer Ver-

1) Religion des Judentums S. 317 A. 1.

2) Eine interessante Parallele zu der himmlischen Gottesstadt auf hohem Berge, die schliesslich der Himmel ist, ist die griechisch-römische Anschauung vom Olymp, dem Götterberge, der auf seiner Spitze die Götterstadt mit den goldenen Wohnungen der Götter trägt. Der Olymp wird schon in alter Zeit mit dem Himmel gleichgesetzt. »Unter welchem Bilde die himmlische Götterstadt der Phantasie des Dichters vorschwebt, zeigt Ov. M. 1, 168ff. (vgl. Bergk, Jahrbb. f. kl. Philol. 1860, 411ff.): Die Milchstrasse führt zu der Königsburg des Zeus. Unmittelbar an dieser Strasse stehen rechts und links die Paläste der mächtigen und vornehmen Götter.« (Aus Roschers Lexikon der griech. und römischen Mythologie III Sp. 852, Art Olympos von Mackrodt.) Auch hier also die Vorstellung von der Hauptstrasse der himmlischen Götterstadt und ihre Gleichsetzung mit der Milchstrasse. Und auch griechich-römische Tradition redet von dem Strome, qui de caelo exoritur sub solio Jovis (Plautus, Trin. 940).

3) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 30f.; Dan. 7 10.

4) Jes. 2 2 Micha 4 1, vgl. Ez. 40 2 Sach. 14 10.

5) Jes. 54 11f. 6) Ez. 48 30ff. 7) Ez. 47 1ff.

8) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 30f.

herrlichung des irdischen Jerusalems redet, während sie nur einzelne Züge aus dem himmlischen Bilde übernimmt und auch diese ins Irdische transponiert, hat das spätere Judentum die Vorstellung von der himmlischen Stadt ganz und gar übernommen; trotzdem ist beides, das verklärte irdische Jerusalem und das himmlische, das auf die Erde herabkommt, letztlich dasselbe. Und zwar ist nicht, wie man, der zufälligen Reihenfolge in unseren Quellen folgend, gewöhnlich annimmt [1]), die Vorstellung von der Verklärung des irdischen Zion das Ältere und die Vorstellung von dem himmlischen das Spätere; sondern es ist, wie immer in solchen Fällen, das Mythologische seiner Art nach das Ursprünglichere; diese ältere Vorstellung ist aber in der israelitischen Prophetie stark israelitisiert und auf die Erde gezogen, während sie in der späteren Zeit wieder neu hervorgetreten ist. Diese himmlische Stadt ist, so glaubt dann auch das älteste Christentum, die wahre Heimat der Frommen, wo sie einst Gottes Herrlichkeit schauen! In diesen Formen malt sich auch unsere Gemeinde noch die ewige Heimat aus, wenngleich sie weiss, was der Apokalyptik eben nicht so deutlich war, dass dies alles nur schwache Bilder für die geistige Wahrheit sind; und so singen wir mit jenen Alten:

»Von zwölf Perlen sind die Tore
An deiner Stadt; wir stehn im Chore
Der Engel hoch um deinen Thron«.

Die Vorstellung vom oberen Jerusalem ist zugleich ein deutliches Beispiel dafür, wie es zu der Behauptung, dass gewisse Personen oder Dinge im Himmel praeexistieren, gekommen ist. Diese Behauptung ist nicht etwa, wie man gewöhnlich annimmt, dadurch entstanden, dass man, um Holtzmanns [2]) Ausdruck zu gebrauchen, vermittels einer merkwürdigen, »gleichsam rhetorischen Manipulation« das letzte Ziel als erste Ursache betrachtet und so das Wertvolle für praeexistent erklärt hat, sondern vielmehr dadurch, dass man gewisse mythologische Wesen oder Mächte, die ihrer Art nach Praeexistenz haben, jüdisch umgedeutet hat.

Im Vorübergehen sei auf die wunderbaren Heuschrecken und furchtbaren Reiterheere verwiesen, die bei der fünften

1) Z. B. Bousset, Religion des Judentums S. 272.

2) Neutestamentliche Theologie I S. 406.

und sechsten Posaune erscheinen [1]). Es ist klar, dass bei der Beschreibung der Heuschrecken die berühmte Joelstelle Muster gewesen ist; aber ebenso deutlich ist, dass sich daraus nicht das Ganze erklären lässt. Die Apokalypse hat vielmehr eine Reihe von Zügen, die nicht aus Joel zu verstehen sind, so besonders die Skorpionschwänze, mit denen diese Ungeheuer die Menschen stechen. Sie muss demnach eine selbständige Tradition von höllischen Skorpionen besessen haben, bei deren Ausmalung sie das Heuschreckengesicht Joels mit verwandt hat. Was für eine Tradition mag das gewesen sein? Was sind das für Wesen, die aus dem Rauch der geöffneten Hölle kommen [2]), die Skorpionschwänze und Menschengesichter haben und mit ihren Schwänzen die Menschen stechen? Was sind das für Rosse, die aus ihren Löwenmäulern Feuer, Rauch und Schwefel speien? Man braucht eine solche Frage wohl nur aufzuwerfen, um sofort allerseits die Antwort zu erhalten: das sind mythologische Wesen, Tierkompositionen, so wie sie die religiöse Phantasie des Orients sich vorgestellt hat [3]). So hat der »Drache von Babel« [4]) und das sogenannte ahrimanische Tier [5]) einen Skorpionschwanz. Bei der Schilderung des zweiten Heeres stehen zwei verschiedenartige Traditionen neben einander: nach der einen speien die Wesen Feuer, Rauch und Schwefel, sind also sehr stark »mythologisch« vorgestellt; nach der andern sind es Reiterschwadronen, die in die entsprechenden Farben, feuerrot, rauchblau und schwefelgelb, gekleidet sind; [6]) diese zweite Tradition hat also die furchtbaren Wesen menschlicher gedacht. Auch diese Doppelheit ist ein deutliches Zeichen, dass es sich hier nicht um Erdichtungen eines müssigen Kopfes, sondern um alte Traditionen handelt. Man

1) Ap. Joh. 9.

2) Die Dämonen als Ausgeburt des Totenreichs auch bei den Babyloniern, vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 459. Diese Vorstellung wird auch sonst vorkommen: Tote ‖ Gespenster ‖ Dämonen.

3) Vgl. auch O. Pfleiderer, Urchristentum[2] II S. 304.

4) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 504; Delitzsch, Babel und Bibel II Vortrag S. 13. Vgl. auch das Bild des babylonischen »Schützen« in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie II Sp. 1055.

5) Vgl. Zimmern ebenda S. 512. S. 508 Anm. 4.

6) Voraussetzung ist die noch heute bestehende militärische Sitte, die verschiedenen Heeresabteilungen in verschiedene Farben zu kleiden.

sieht an einem solchen Beispiel, dass das apokalyptische Judentum und Christentum von einer stark mythologisch gefärbten Eschatologie abhängig ist; die furchtbaren Schrecknisse, die diesen Juden und Christen das Blut in den Adern erstarren liessen, hatten schon vor ihnen heidnische Herzen geängstigt.

Ferner sei auf die Disposition der Plagen in der Ap. Joh. verwiesen. Diese Plagen sind regelmässig in die scharfe Disposition von je sieben Perioden eingeteilt; einige Male können wir — z. B. bei den vier apokalyptischen Reitern, die inhaltlich und formell gegenüber dem sechsten und siebenten Siegel ein Ganzes bilden, — erkennen, dass der Stoff ursprünglich nach vier Perioden eingeteilt gewesen ist. Dieser Disposition liegt also die Überzeugung zu Grunde, dass die Endzeit in vier oder sieben, oder, wie andere Apokalypsen sagen, in zwölf Perioden zerfallen werde [1]). Diese Tradition entspricht der anderen, wonach die ganze Weltzeit in so viel Zeitalter zu teilen sei [2]). Die zuletzt genannte Tradition, ursprünglich aus astronomischer Beobachtung zu erklären, findet sich nicht nur im Judentum, wo sie besonders aus Daniel 7 sowie aus der priesterlichen Schrift des Pentateuch, dem »Vier-Bundes-Buche« bekannt ist, sondern auch bei den Persern [3]) und Griechen [4]), und stammt wahrscheinlich ursprünglich aus Babylonien [5]). — So werden wir uns also nicht wundern, wenn auch im Inhalt der apokalyptischen Plagegesichte z. T. uralter orientalischer Stoff auftritt, was für die Erklärung des einzelnen nicht ganz gleichgiltig ist [6]).

---

1) Ap. Bar. 27 Aeth. Henoch 90 17.

2) Z. B. IV Esra 14 11 Ap. Bar. 53.

3) Bousset, Religion des Judentums S. 476 A. 3.

4) Vgl. Hesiods bekannte Erzählung von den vier Weltaltern.

5) Vgl. Kommentar zur Genesis[2] S. 233 ff.; Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 541 f.

6) Besonders altertümlich klingt das Gesicht von den vier Reitern, die in der Apokalyptik als Plagegeister aufgefasst sind, einst aber ganz andere Bedeutung gehabt haben müssen: dies ist für den ersten, siegreichen und bekränzten Reiter ganz deutlich, der denn auch stets eine crux interpretum gewesen ist. Diese Vier sind ursprünglich die vier Weltherren, Weltgötter, die je über eine der vier Weltperioden gebieten und sie heraufführen; also entfernt verwandt mit den vier Tieren von Dan. 7, die je ein Weltreich darstellen. Der erste Reiter

Diese apokalyptische Tradition von den auf einander folgenden Nöten der Endzeit ist mit der Erzählung von den ägyptischen Plagen verwandt; zugehörig sind ferner die prophetischen Stücke Amos 4_6 ff. und Jes. 9_7—10_4. 5_{24} ff., wozu man auch Ez. 14_{12}—$_{20}$ und die Flüche Lev. 26 vergleichen mag; auch in babylonischer Überlieferung gibt es einen ähnlichen Stoff, die Erzählung von göttlichen Heimsuchungen, deren letzte die Sintflut gewesen ist [1]). Allen diesen Traditionen, die entweder in der Urzeit oder in der Endzeit spielen, ist gemeinsam, dass eine Reihe von Plagen, scharf nach Perioden unterschieden, über die Erde kommen, dass die Menschen aber sich nicht bekehren, sondern sich immer wieder versündigen, bis endlich die letzte, furchtbarste den Trotz bricht oder die Vernichtung bringt.

Die pièce de résistance dieser ganzen Deutung der Apokalypse aus orientalisch-mythischen Elementen sind die Drachentraditionen, besonders die von der Geburt des Messias Kap. 12. Hier ist der eigentliche Punkt, wo man sehen lernen kann. Die Behauptung, dass sich in Kap. 12 mythische Elemente finden, ist bereits mehrfach ausgesprochen worden: zuerst hat Dieterich [2]) wegen der Ähnlichkeit des Stückes mit dem griechischen Mythus von Apollos Geburt auf griechischen Ursprung geschlossen. Dann habe ich versucht, den Nachweis zu bringen, dass das Stück seiner inneren Art nach mythologisch

ist deutlich ursprünglich ein Sonnengott: sein Ross ist weiss (vgl. dazu das weisse Ross des göttlichen Drachenbesiegers Ap. Joh. 19_{11}, die weissen Rosse des Mithra im Avesta vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 2 und das weisse Gewand des Helios und Mithras in der Mithrasliturgie S. 11. 15); er führt den Bogen wie Šamaš (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 368 Anm. 5), Mithras, (vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 100) und Apollon; er trägt einen Kranz (ursprünglich den Strahlenkranz der Sonne) wie Helios und Mithras (Mithrasliturgie S. 11. 15; Cumont, Mysterien des Mithra S. 98) und ist stets siegreich: Sol invictus (vgl. Cumont. ebenda S. 5). Die zweite Figur ist ein Kriegsgott. Die dritte ist ursprünglich ein Gott des Getreides, hier in einen Engel der Teuerung verwandelt; daraus erklärt sich, dass er dem Öl und Wein nichts tun soll; das ist ein Rest von Tradition: hierüber hat er seiner Natur nach keine Macht.

1) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 552.

2) Abraxas S. 117 ff.

ist, und habe damals mit H. Zimmern zusammen die Geschichte als babylonischen Mythus deuten wollen. Bousset stimmt mit mir in dem Hauptpunkte, dass hier mythische Elemente vorhanden sind, überein, unterscheidet sich aber in manchen anderen Fragen: ob das Stück dem letzten christlichen Apokalyptiker durch eine jüdische Tradition zugekommen sei, oder ob er es auf eigene Faust übernommen habe, ob die Selbständigkeit der letzten Hände, die daran gearbeitet haben, geringer oder grösser anzuschlagen sei, u. a. Besonders hat Bousset das Verdienst, den ägyptischen Hathormythus zur Vergleichung herangezogen zu haben[1]); neuerdings verweist er zugleich auf iranische Parallelen[2]). An dieser Stelle sollen indes alle diejenigen Punkte, die den Verfasser von Bousset trennen, zurückgestellt und nur der eine fundamentale Satz behandelt werden, dass dies Kapitel auf mythische Tradition zurückgeht. Denn dies ist doch einstweilen in unserer wissenschaftlichen Behandlung des Kapitels die Hauptsache. Ob der Mythus ursprünglich babylonisch oder ägyptisch sei, ist eine sekundäre Frage; darüber mögen sich spätere Geschlechter den Kopf zerbrechen. Auch wird sich dann voraussichtlich herausstellen, dass der mythische Stoff von Ap. Joh. 12 schon in uralter Zeit international gewesen ist: finden wir ihn doch nicht nur bei Ägyptern und Griechen, sondern auch bei den Persern, wo er in der Form der Sage in der Geburtsgeschichte des Cyrus wiederkehrt[3]). Die Arbeit aber, die unsere Generation zu leisten hat, ist der Nachweis, dass er seiner Natur nach eine Göttergeschichte ist. Diesen Punkt hier noch einmal zu behandeln, erscheint nicht als überflüssig; hat doch vor kurzem noch kein Geringerer als Wellhausen[4]) eine »zeitgeschichtliche« Deutung des Kapitels nach der bisher üblichen Art gegeben und den mythischen Ursinn des Stoffes dabei ignoriert. — Ein »Drache« ist ein Geschöpf der religiösen Phantasie; er ist seiner Natur nach ein mythisches, göttliches Wesen. Erzählungen, die von Drachen handeln, sind ihrer Art nach ursprünglich heidnische Mythen. Wenn nun im alten Israel, im Judentum oder auch

1) Im Kommentar zur Ap. Joh.
2) Religion des Judentums S. 486.
3) Vgl. unten S. 69.
4) Skizzen und Vorarbeiten Heft VI S. 220ff.

in der Ap. Joh. von Drachen geredet wird, wenn von ihnen Geschichten erzählt oder als bekannt vorausgesetzt werden, so haben wir das zunächst so zu erklären, dass heidnische Drachenmythen hier eingewirkt haben. Damit ist nicht gesagt, dass jeder einzelne Zug, der von einem Drachen etwa in der Ap. Joh. erzählt wird, so zu verstehen sei; aber wohl, dass wir das Recht haben, jeden Zug daraufhin prüfend anzusehen. — Nun die Einzelheiten von Kap. 12. Es erscheint ein Weib am Himmel, deren Kleid die Sonne ist, der Mond unter ihren Füssen, ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupte. Wir fragen: was ist ein solches Weib ihrer Art nach? Wie sind die Menschen dazu gekommen, von einer solchen himmlischen Figur zu reden? Im Judentum berührt eine derartige Gestalt ganz seltsam: denn die himmlischen Figuren des Judentums, die Engel, werden fast ohne Ausnahme als Männer gedacht. Das Heidentum aber kennt auch weibliche Gottheiten. Und der Schmuck, den jenes Weib als die Insignien ihrer Würde trägt, charakterisiert sie deutlich als Himmelsgöttin: wir kennen ähnliche orientalische Abbildungen [1]). Ferner heisst es, dass dieses Weib schwanger ist und in den Schmerzen der Geburt schreit. Dass ein himmlisches Weib schwanger ist und gebären soll, widerspricht dem jüdisch-christlichen Engelglauben ganz und gar: im Himmel gibt es kein Zeugen und Gebären. Auch dies klingt ganz mythologisch. Es ist die Gestalt einer Göttermutter, wie die babylonische Damkina, die Mutter des Marduk, oder die ägyptische Hathor, die Mutter des Horus. Besonders, aber, dass dies Weib auch den Wehen unterliegt und dabei schreit, ist ganz fremdartig. Dass so herrliche Wesen, die über Sonne und Mond herrschen, auch Schmerzen haben, körperliche

1) Bei den Babyloniern heisst Damkina, die Mutter des Marduk, »die Herrin der himmlischen Tiara« (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 360 A. 3.) Ihr Name Damkina bedeutet nach Zimmern »Weib der Tiefe« (ebenda S. 361). — Auf einem babylonischen Siegel (Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum XI S. 43) ist ein Gott abgebildet, dessen Oberkörper in einem Gestirn steckt, der Mond und das Siebengestirn vor ihm. — Im Ägyptischen wird Hathor abgebildet, die Sonne auf dem Haupt vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 211. — Leto trägt einen Sternenschleier vgl. Dieterich, Abraxas S. 120 A. 4.

Schmerzen, das ist eine Vorstellung, die sich nur mythologisch verstehen lässt. Ein Unbefangener also, dem man diesen Anfang der Erzählung vorlesen, und den man dann fragen würde: was ist das für eine Erzählung? würde sicherlich antworten: das ist ein Mythus! — Vor dem Weibe steht ein gewaltiger feuerroter Drache [1]) mit vielen Köpfen und Hörnern; nach dem Zusammenhang des Folgenden ist er der alte König der Welt und im Abgrund zu Hause. Vor Wut wirft er ein Drittel der Sterne des Himmels mit seinem Schweif zur Erde: so ungeheuer gross ist also sein Schweif gedacht. Er steht vor dem Weibe, um das Kind, sobald es geboren ist, zu verschlingen. Weshalb will er es verschlingen? Aus dem Zusammenhange dürfen wir es erraten: der Drache ist der König der alten Welt, jetzt soll der neue König geboren werden; der alte König aber will sein Regiment behaupten und den neuen auf die einfachste Weise beseitigen: er will ihn gleich bei seiner Geburt fressen! Was ist das für eine groteske Geschichte? Das ist eine uralte orientalische Göttergeschichte, ganz ähnlich im Tone den babylonischen und ägyptischen Mythen. — Aus dem Folgenden zwei Szenen, die besonders deutlich sind: es entsteht ein Götterkampf: der Drache will den Himmel stürmen, ein himmlisches Heer tritt ihm entgegen und besiegt ihn. Das ist eine Szene, etwa wie die im Titanenkampf. Parallelen finden sich bei den Mandäern [2]) und Manichäern [3]). — Besonders viele konkrete Züge hat die Szene von der Flucht des Weibes: das Weib fliegt mit den Flügeln des grossen Adlers über die Erde dahin; der Drache hinter ihr her; das Untier speit dem Weibe einen Strom nach, um sie hinwegzuschwemmen; die Erde aber kommt dem Weibe zu Hilfe und verschlingt den Strom. Hier ist es besonders leicht, die mythische Grundlage zu erkennen: die Elemente sind bei der Geburt des Weltenkönigs in Aufruhr: Wasser und Erde kämpfen gegeneinander um das Sonnenweib. Parallelen zu dieser Schilderung von der Flucht des Weibes in den Mythen von Apollos und Horus' Geburt. Wie dürftig und

1) Auch die rote Farbe des Drachens, die sich in der Ap. Joh. mehrfach wiederholt, gehört sicherlich mit zur Tradition; im Ägyptischen ist Typhon rot vgl. Plutarch de Iside et Osiride 22. 30, Euseb. praep. ev. III 3.

2) Brandt, Mandäische Schriften S. 128ff. 138ff. 178. 181ff. 231f.

3) Flügel, Mani S. 87.

unbefriedigend erscheint hier Wellhausens Erklärung, die Flucht des Weibes sei nichts anderes als die Flucht eines Restes aus der Katastrophe Jerusalems durch die Römer; weiter habe das Wasser und seine Beseitigung nichts zu bedeuten! Konnte aber der Apokalyptiker, wenn er nur das sagen wollte, wirklich nicht ein wenig deutlicher reden? Wozu brauchte er den phantastischen Schwulst? Man sollte denken, jeder, der sich bisher mit zeitgeschichtlichen Deutungen dieses Stoffes abgemüht hat, von denen die eine immer noch willkürlicher als die andere ist, sollte erleichtert aufatmen, wenn er eine Erklärung hört, die imstande ist, die seltsame Eigenart dieser Dinge wirklich zu verstehen; diese Erklärung aber ist: die Erzählung ist ein Mythus. Und zwar ist es, wie auch Bousset anerkennt, ursprünglich der Sonnengott, der von einer Himmelsgöttin geboren, vom Drachen des feindlichen Wassers verfolgt wird[1]). Wer aber durch alles dieses nicht überwunden ist, auf den muss doch Eindruck machen, dass es einen ägyptischen und einen griechischen Mythus gibt, die sehr deutliche Parallelen zu Ap. Joh. 12 aufweisen. Alle diese Argumente sind so durchschlagend, dass man wohl annehmen darf, in kurzem werde die Erklärung, dass das ganze Kapitel rein »zeitgeschichtlich« zu verstehen sei, unter den neutestamentlichen Exegeten verschollen sein. — Das Judentum aber hat in diese uralte Tradition seine religiösen und politischen Schmerzen und seine Sehnsucht nach einem göttlichen Erlöser eingetragen[2]).

Auch in anderen Zügen der Drachentraditionen tritt Mythisches deutlich hervor. Die zwei Lammeshörner, die das zweite Tier von Kap. 13 trägt[3]), lassen sich schlechterdings nicht als ein Zeichen seiner verführerischen Macht erklären, sondern müssen auf irgend eine alte mythische Tradition zurückgehen. Ferner der Zug, dass der Drache und die Seinen die Könige der Welt durch Frösche aufbieten[4]). Sodann die Schlussszene[5]), wo sich der Himmel auftut und ein himmlisches Reiterheer hervorstürzt, den neuen König auf weissem Rosse an der Spitze, der auf Gewand und Hüfte den Namen trägt, kraft dessen ihm

1) Kommentar zur Ap. Joh. S. 411f.

2) Die jüdische und christliche Deutung des Stücks ist ausführlich in »Schöpfung und Chaos« S. 391ff. behandelt worden.

3) Ap. Joh. 13 11. 4) Ap. Joh. 16 13. 5) Ap. Joh. 19 11ff.

die Weltherrschaft gehört. Im Kriege wird dann der Drache besiegt: wiederum also die Szene eines Götterkampfes, eine mythische Schlacht! — Nach der endgültigen Besiegung des Drachen erfolgt dann die Hochzeit des Gotthelden[1]) mit der »Braut«[2]). Auch das ist deutlich eine mythologische Vorstellung. So reden die Hellenen von der heiligen Hochzeit des Zeus mit der Hera, die Gnostiker von der Hochzeit des Soter mit der Sophia, und die alten Babylonier feiern im Frühlingsanfang am Neujahrsfeste Marduks Hochzeit mit der Sarpanîtu[3]); die Hochzeitsfeier und der Antritt der Königsherrschaft gehören auch bei Marduk zusammen; ebenso wie auch Perseus den Drachen besiegt und zugleich die befreite Andromeda gewonnen hat. Die Zusammengehörigkeit dieser verschiedenen Vorstellungen erklärt sich völlig aus ihrem ursprünglichen Sinne: im Frühlinge, wenn der Gott den alten Winterdrachen besiegt hat, tritt er seine Herrschaft an und feiert seine Hochzeit mit der neu erstandenen, befreiten Erde. Man beachte auch, dass auch der Name »Braut« für die göttliche Gemahlin in babylonischer Tradition wiederkehrt. Aja, »die Braut«, ist die Geliebte des Šamaš[4]). — Schliesslich liegt auch der Erzählung von den beiden Zeugen Kap. 11 Mythisches zu Grunde. Diese beiden Gestalten sind vom Judentum als Moses und Elias gedeutet worden, woraus sich einige der Züge erklären; andere Züge aber sind ganz allogen: das Tier, das aus dem Abgrund steigt, führt mit ihnen »Krieg« und wird sie überwinden; ihre Leichname bleiben auf den Gassen der grossen Stadt liegen; nach dreieinhalb Tagen aber kommt der Geist des Lebens in sie, und sie steigen zum Himmel in der Wolke empor, während ihre Feinde zuschauen. Bousset[5]) hat hierzu eine verwandte Tradition von Elias und Henoch verglichen, die den in Jerusalem auftretenden Antichrist entlarven und von ihm getötet werden. Bousset hat die Tradition, die in dieser Form im zweiten christlichen Jahrhundert auftritt, für die ältere gehalten und das entsprechende Stück der Ap. Joh. daraus er-

1) Ap. Joh. 19$_7$. 2) Ap. Joh. 21$_2$ 22$_{17}$.

3) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«^{3} S. 370f. 394.

4) Vgl. Zimmern, ebenda S. 368.

5) Kommentar zur Ap. Joh. S. 383f.

klären wollen. Mir scheint diese Tradition indes eine jüngere, weniger mythologische, judaisiertere Gestalt der Überlieferung zu sein. Mythologisch ist in Ap. Joh. 11 besonders »das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt«, das offenbar letztlich dieselbe Figur ist, wie der Drache von Kap. 12, der über das Wasser gebietet, und das erste Tier von Kap. 13, das aus dem Meere emporsteigt. Die jüdische Tradition hat die beiden Gestalten, die seine Gegner sind, für »Zeugen« Gottes, für Propheten erklärt. Es leuchtet aber noch eine ältere Auffassung hindurch, wonach das Tier gegen sie »Krieg führt«. Demnach sind sie ursprünglich göttliche Krieger, himmlische Recken, die gegen das Tier mit den Waffen kämpfen, so wie nachher der Christus, der junge himmlische Held, auf weissem Ross gegen das Tier loszieht. Auch hier sind also mythologische Züge, wenngleich stark verblasst, nicht zu verkennen. Der schliesslichen Besiegung des Drachen durch den jungen Sonnengott ist — so dürfen wir uns vielleicht den zu Grunde liegenden Mythus vorstellen — ein Kampf mit zwei anderen Himmelshelden vorausgegangen, in dem diese besiegt worden sind. Als Analogie denke man daran, wie im Babylonischen Anu und Nudimmut vergeblich gegen Tiâmat gezogen sind, bis Marduk auftrat und sie besiegte [1]). Und wenn es nun weiter heisst, dass die beiden »Zeugen« nach dreieinhalb Tagen auferstehen, und in der Wolke zum Himmel fahren, so möge man nicht zu früh annehmen, dass dies eine Nachahmung der Auferstehung Jesu Christi sei. Jesus Christus ist nach den neutestamentlichen Aussagen nach dreien Tagen oder am dritten Tage auferstanden; diese »Zeugen« aber nach dreieinhalb Tagen! Man möge nicht übersehen, dass Auferstehung und Himmelfahrt ihrer Art nach mythische Anschauungen sind, die in diesen ursprünglich mythischen Zusammenhang vortrefflich passen; also rechne man zum mindesten mit der Möglichkeit, dass sich hier eine uralte mythische Tradition erhalten hat.

Schliesslich kommen wir auf die Szene von Kap. 5. Zur Rechten Gottes liegt ein Buch, mit sieben Siegeln verschlossen. Den Inhalt des Buches bilden nach dem Zusammenhang die letzten Dinge, das Ende der Welt: wenn die

1) Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 493.

Siegel des Buches geöffnet werden, dann geschieht das, was im Buche steht. Wird das Buch nicht geöffnet, so wird das Ende der Welt nicht kommen. Ein himmlischer Herold ruft alle Wesen der ganzen Welt auf, die Siegel des Buches zu lösen. Ein solches Buch zu öffnen, — so dürfen wir uns ausmalen — muss man wunderbare göttliche Geheimkraft haben, eingeweiht sein in die tiefsten Mysterien, versiegelt mit wunderbaren Kräften der oberen Welt. Dies Buch ist aber so wunderbar, seine Siegel sind — so dürfen wir uns vorstellen — mit so geheimnisvollen, schaurigen Charakteren bedeckt, dass keine aller Gewalten, so mächtig und furchtbar sie auch sonst sein mag, ihm gewachsen ist. Dies Buch trotzt aller Zauberei im Himmel und unter der Erde! — Man hat bisher nicht erkannt, was das eigentlich für Vorstellungen sind. Dies Buch mit den sieben Siegeln, kraft dessen das Ende kommt, das niemand zu öffnen Gewalt hat, ist ein Zauberbuch. Allerlei Zauberei spielt in den synkretistischen Religionen jener Zeit eine sehr grosse Rolle[1]); der Aberglaube einer ganzen untergehenden Welt ist hier zusammengekommen. Da hören wir viel von wirkungskräftigen, geheimnisvollen Namen, von Zaubersiegeln und Zauberringen, auf denen solche Zaubernamen oder geheime Symbole stehen — man denke an Salomonis Siegelring —, oder von Zauberformeln und Zauberbüchern. Solche Zauberbücher sind besonders in Ägypten zu Hause: ein derartiges ägyptisches Zauberbuch ist vielleicht vom Gotte Thoth selbst geschrieben; es enthält etwa eine Formel, mit der man Himmel und Erde beschwören kann; es wird von furchtbaren Mächten gehütet oder ist in der schaurigen Stille eines Grabes verborgen; nur dem kühnen Magier glückt es durch seine Zaubermacht, es zu gewinnen![2]). Hier, in Ap. Joh. 5, haben wir also ein Dokument dafür, dass solche Zaubervorstellungen auch ins Judentum und Christentum eingeströmt sind. — Die folgende Szene beschreibt nun, wie das Öffnen des Buches gelingt. In den Kreis der göttlichen Wesen tritt eine neue Gestalt; beim ersten Anruf ist sie noch nicht vorhanden gewesen. Woher sie kommt, wird nicht gesagt; das bleibt göttliches Geheimnis. Dieses Wesen empfängt das Buch

1) Vgl. die griechischen Zauberpapyri.
2) Wiedemann, Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter S. 25.

aus Gottes Hand; es hat die Macht, es zu öffnen! Da beugen sich alle Wesen vor ihm und bringen ihm Weihrauch dar; denn ihm gebührt die Anbetung. Er hat Macht mehr denn sie alle, er ist der Magier über alle Magier, durch ihn wird das Ende der Welt kommen! Was hier beschrieben wird, das ist die Inthronisation eines neuen Gottes, des Herrn über das Buch, des Herrn über das Ende. — In der Ap. Joh., wie sie gegenwärtig ist, ist diese Szene auf Jesus bezogen; aber innerlich widerstrebt sie ihm durchaus: diese Figur des grossen Magiergottes, der das Buch öffnet, diese Gestalt mit sieben Hörnern und sieben Augen ist dem historischen Jesus letztlich ganz fremd; sie kann erst nachträglich mit ihm identifiziert worden sein. Spezifisch Christliches findet sich in dem ganzen Gesicht nur einzelnes [1]); dagegen etwas mehr Stoff, der Judentum und Christentum gemeinsam ist; dahin gehört vor allem, dass der Monotheismus gewahrt bleibt oder wenigstens bleiben soll. Auch für dies Kapitel ist demnach die nächstliegende Annahme, dass sein Stoff dem christlichen Apokalyptiker durch jüdische Tradition zugekommen ist. Schon das Judentum einer gewissen Richtung muss also von einem grossen kommenden Wesen, das kraft seiner Zaubermacht im göttlichen Divan als *δεύτερος θεός* anerkannt wird, und das nun das Weltende bringen wird, gesprochen haben. Auch besitzen wir im IV. Esra eine Stelle [2]), die ausdrücklich gegen den Glauben polemisiert, es werde durch einen anderen als Gott selbst das Weltgericht kommen. Wir kennen ferner einige jüdische Schriften, in denen der Christus als ein Wesen des Himmels, als vor seiner Erscheinung praeexistent geschildert wird [3]). Letztlich aber lässt sich dieser Glaube an das Auftreten einer neuen Gestalt auch aus dem Judentum nicht erklären; man muss annehmen, dass solche Vorstellungen in fremden Religionen, die auf das Judentum eingewirkt haben, verbreitet

1) Christlich ist im Hymnus der Presbyter, dass das »geschlachtete« Lamm durch sein Blut alle Welt für Gott erworben und so ein priesterliches Reich gestiftet hat. Ob auch das Symbol des »Lammes« christlich ist, oder ob es bereits in der alten heidnischen Tradition das Symbol des Gott-Erlösers gewesen ist, ist schwerlich auszumachen.

2) IV. Esra 6iff.

3) Henoch, IV. Esra. Das Material bei Volz, Jüdische Eschatologie S. 213 ff.

gewesen sind: in einer Religion, die sich den Gott, auf den sie hofft, als einen grossen Magier vorstellt, muss im Leben viel Zauberei geherrscht haben. — Demnach gewinnen wir folgendes Geschichtsbild: fremde Religionen sprachen von einem kommenden neuen Magiergott, der kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnt und das Ende der Welt herbeiführt. Da erzählte man sich von einer solchen Szene der Inthronisation, durch die der neue Gott unter den alten anerkannt und zum Vezier des Höchsten ernannt wird [1]). Das synkretistische Judentum bezog diesen Glauben auf seinen »Christus«, das höchste himmlische Wesen nächst Gott. Die christliche Gemeinde aber behauptet: unser Herr Jesus, der Gekreuzigte, das ist der Christus, trotz seines schimpflichen Todes! Er ist zum Himmel emporgestiegen und hat, zur Rechten Gottes, die höchste Macht über die Erde bekommen! Er wird die Siegel des göttlichen Buches lösen und das Weltende herbeiführen! So verherrlicht die christliche Gemeinde Jesus Christus als den, der Macht hat über Himmel und Erde, indem sie auf ihn die Formen anwendet, die weit untergeordnete Religionen für ihren Gott geprägt hatten.

Wir haben bisher in der Ap. Joh. eine Fülle von Traditionen gefunden, die, wie wir geschlossen haben, im Judentum einmal bestanden haben müssen; von diesen Überlieferungen ist aber nur ein kleiner Teil in den uns erhaltenen jüdischen, speziell apokalyptischen Schriften ausdrücklich bezeugt. Es ist sehr wichtig, sich dies vor Augen zu halten: von dem ganzen, überaus mannigfaltigen Judentum zur Zeit Jesu ist uns nur ein gewisser Teil bekannt. Apokalyptische Schriften muss es, wie wir wissen [2]), sehr viele gegeben haben, während wir ja einstweilen nur wenige besitzen; und viele Traditionen sind, eben weil sie Geheimtraditionen waren, viel-

1) Dabei wird vorausgesetzt, dass der höchste Gott des Himmels selber nicht auf Erden auftritt, sondern einen Stellvertreter oder Mittler gebraucht. Das ist eine Vorstellung, die damals in den Religionen ringsumher geläufig gewesen zu sein scheint; vgl. O. Pfleiderer, Urchristentum ² II S. 36f. — Die Szene, dass ein neues Wesen in den Kreis der alten Götter tritt und dort das Weltreich empfängt, kommt schon im babylonischen Schöpfungsepos vor.

2) IV. Esra 14 46.

leicht niemals aufgezeichnet worden. Was würden wir z. B. über die Essaeer wissen, wenn wir nicht die wenigen Notizen bei Josephus und Philo hätten! Es ist das überaus bedeutsam; denn die heutigen Forscher sind vielfach geneigt, allzurasch anzunehmen, Gedanken und Vorstellungen, die uns einstweilen in den erhaltenen jüdischen Schriften nicht bezeugt sind, seien auch nicht vorhanden gewesen. Dagegen aber ist zu sagen, dass sich das Judentum nach der Entstehung und Abstossung des Urchristentums und nach den grossen Römerschlägen ungemein vereinseitigt hat. Speziell hat es diejenigen Richtungen, aus denen das Urchristentum entsprossen war, von sich gewiesen. So kommt es, dass uns dasjenige Judentum, das im N.T., besonders in den neutestamentlichen Spekulationen wiederkehrt, zum grossen Teil verschüttet ist. Wir müssen es aus dem N.T. selbst erst wieder rekonstruieren.

Ferner ist von grosser Bedeutung, was wir bisher über die Christologie der Ap. Joh. gesehen haben. Die christlichen Kreise, die die Apokalyptik übernahmen, haben den Magiergott von Kap. 5, den Knaben, der vor dem Drachen gerettet wird, den jungen Helden, der den Drachen besiegt, mit ihrem Meister Jesus identifiziert. Wie das möglich gewesen ist, ist ganz deutlich: Jesus ist, das war die Kardinalüberzeugung, der Christus. So übertrug man auf Jesus das, was man vom Christus bereits wusste. Und so sind ganz allogene, ja die groteskesten Züge Attribute Jesu geworden. Diese Beobachtung scheint besonders bedeutsam zu sein. Denn ganz Ähnliches ist in der neutestamentlichen Spekulation geschehen. In der ganzen Christologie des N.T. ist die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur ein Faktor neben anderen; die Hauptstücke der Christologie aber kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden. Darüber weiteres am Schluss.

Wir kommen nun zu den evangelischen Erzählungen. Die evangelische Tradition von Jesu, die aus der mündlichen Überlieferung der ältesten Gemeinde stammt, enthält im allgemeinen guten historischen Stoff; daneben aber natürlich auch mancherlei sagenhafte Ausführungen, Ausschmückungen, eingedrungene alttestamentliche Züge u. a. Nun gibt es neben

diesem historischen, z. T. sagenhaften Material eine zweite Schicht von Erzählungen, die ihrer Art nach anderer Herkunft sind. Diese haben ihren Sitz besonders vor und nach den eigentlichen historischen Traditionen, vor Jesu Auftreten und nach seinem Tode; es sind solche, die eigentlich Götter- oder Heroengeschichten sind, und die man nachträglich auf Jesus übertragen hat.

Das charakteristischste und deutlichste Beispiel dieser ursprünglich mythischen Geschichten sind die Kindheitserzählungen. Das Hauptmotiv beider Kindheitsgeschichten ist, dass Jesus geboren ist ohne Zutun eines Mannes, unter geheimnisvoller Wirkung des göttlichen Geistes und von einer Jungfrau. Dies Motiv ist, wie die Theologie seit lange gezeigt hat[1]), seiner Art nach mythologisch; es ist im Grunde dasselbe, was die Völker ringsumher von ihren Heroen erzählen; Celsus[2]) fand sich, wie bekannt, dadurch an Danae, Melanippe, Auge und Antiope erinnert; aber auch Justin[3]) sagt: »wenn wir behaupten, dass der Logos, Gottes erstes Erzeugnis, ohne geschlechtlichen Verkehr erzeugt ist, Jesus Christus, unser Meister, und dass er gekreuzigt, gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, so bringen wir damit im Vergleich mit den Zeussöhnen, von denen ihr redet, nichts Unerhörtes vor; denn ihr wisset ja, wie viel Zeussöhne die bei euch hochgehaltenen Schriftsteller anführen«. So wird auch die dem zukünftigen Christus im Parsismus entsprechende Gestalt des am Ende der Welt erscheinenden Saoshyant von einer Jungfrau auf übernatürliche Weise geboren[4]); dasselbe Motiv wird in der Buddhalegende variiert[5]). Auch in der römisch-griechischen

1) Vgl. z. B. Hase, Geschichte Jesu S. 197 ff.

2) Origenes, Contra Celsum I 37.

3) Apologie I 12.

4) Vgl. Windischmann, Mithra S. 78 ff. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes I 1).

5) Vgl. Kern, Buddhismus I S. 25 ff. Überhaupt bietet die Buddhalegende merkwürdige Parallelen: auch Buddhas Geburt wird durch den Gesang himmlischer Geister verherrlicht; als er geboren ist, kommt ein Einsiedler in den Palast, feiert das neugeborene Kind als zukünftigen Buddha und weint, dass er diese Zeit nicht mehr erleben werde; auch zu der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus gibt es dort eine Analogie. Vgl. Van den Bergh van Eysinga, Indische Invloeden op oude Christelijke Verhalen S. 27 ff..

Welt erzählte man sich von gewissen überragenden historischen Personen, dass sie von Göttern erzeugt worden seien, so von Plato, Alexander dem Grossen, Scipio Africanus, Augustus, Apollonius von Tyana[1]). »So erhaben erschienen diese Männer« — um die Worte Hases[2]) über Plato zu wiederholen — »über alle andre Menschen, dass man ihren Ursprung unmittelbar von den Göttern herleitete, ganz in der Anschauungsweise des Altertums das in ihnen offenbar gewordne göttliche Leben sinnlich nahm als eine Abkunft vom Gotte des Lichts und der Weisheit«. Und so hat auch die alte Christenheit ihre Überzeugung, dass in Jesus ein Übermenschliches, Wunderbares in der Welt erschienen sei, in dieser Form ausgedrückt: Jesus ist zu gross, um von menschlichem Vater erzeugt worden zu sein! — Von diesen heidnischen Mythen unterscheiden sich nun die urchristlichen Kindheitsgeschichten vor allem durch die grössere Zartheit und Zurückhaltung: an Stelle des Gottes, der zu dem Mädchen eingeht, ist der göttliche Geist getreten, der die Jungfrau »beschattet«[3]). Das, was eigentlich geschehen ist, bleibt im Geheimnis, und zarte Worte deuten es nur von ferne an. Besonders bezeichnend ist auch, dass in diesem Zusammenhang das Wort »heiliger Geist« gebraucht wird[4]): das Wort ist im Hebräischen bekanntlich ein Femininum, und es ist verhältnismässig inkonkret; ein maskulines Wort wäre in diesem Zusammenhang zu derb gewesen. Nun hat man längst eingesehen, dass diese Vorstellung dem Gottesbegriff des eigentlichen reinen Judentums ganz allogen ist; das Judentum, das vom A.T. herkommt, könnte, so sagt man mit Recht, von einer wunderbaren Erschaffung des Kindes reden, aber nicht von seiner wunderbaren Erzeugung durch einen göttlichen Faktor[5]); man erinnert dabei an den Schauder, mit dem Gen. 6 von der Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern ge-

---

1) Über die Erzeugung durch einen Gott im Glauben der griechisch-römischen Welt vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I S. 70ff.; Hillmann, Jahrbücher für protestantische Theologie 1891 S. 231 ff.

2) Hase, Geschichte Jesu S. 197.

3) Luk. 1 35.

4) Luk. 1 35 Matth. 1 20.

5) Z. B. Joh. Weiss, Kommentar zum Lukasevangelium[8] S. 305.

redet wird. Man schliesst daraus gegenwärtig, dass die Idee von der wunderbaren Erzeugung nicht auf judenchristlichem, sondern nur auf heidenchristlichem Gebiet entstanden sein könne [1]). Nun atmet aber anderseits, wie gleichfalls schon vielfach bemerkt worden ist, die Kindheitsgeschichte des Lukas ihrem Inhalt nach den Geist des palästinensischen Judenchristentums, ebenso wie sie in der Form stark hebraisiert [2]); und man wird sich schwerlich davon überzeugen können, dass diese Erzählung nur eine geschickte Imitation des Stilkünstlers Lukas und nicht vielmehr ein echtes Dokument höchst archaistischer, judenchristlicher Anschauungsweise sei, wie es denn sehr wahrscheinlich ist, dass sie auch sprachlich auf ein hebräisches Original zurückgeht, wenn die Überarbeitung des Lukas natürlich auch im einzelnen eingegriffen haben mag, und daher nicht mehr jeder einzelne Ausdruck ins Hebräische übersetzt werden kann [3]). Man nimmt daher an, dass diejenigen Verse, die deutlich von der wunderbaren Geburt sprechen, ein heidenchristlicher Einschub in die judenchristliche Quelle seien [4]). Man glaubt dafür auch andere Gründe zu haben; diese Verse passten, so behauptet man, nicht recht in den Zusammenhang der Erzählung: wie kann Maria über die Ankündigung ihrer dereinstigen Schwangerschaft so befremdet sein, und wie kann sie sagen, dass sie keinen Mann kenne, da sie doch, wie das Vorhergehende erzählt hat, bereits verlobt ist? Die Worte ergeben aber einen guten Zusammenhang, sobald man sie ins Hebräische übersetzt: der Engel verkündet der Maria (*καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ* = הִנֵּךְ הָרָה, das heisst nicht: »du wirst empfangen«, sondern »du empfängst jetzt«, »du bist im Begriff, zu empfangen«) ihre sofortige Schwangerschaft [5]), und sie antwortet: wie ist das möglich, da ich

1) Z. B. O. Pfleiderer, Urchristentum² I S. 695f.

2) Joh. Weiss, Kommentar zum Lukasevangelium ⁸ S. 291.

3) Gegen Dalman, Worte Jesu I S. 31f. — Der deutlichste Beweis für hebräische Abfassung ist doch *Χριστὸς κύριος* = משיח יהוה 2 11 (wie Threni 4 20 LXX, Psalm. Sal. 17 36); einen andern Beweis gibt das Folgende, wonach der Sinn von 31ff. nur aus dem Hebräischen recht verständlich wird.

4) 1 34f. — Vgl. Hillmann, Jahrb. für protest. Theologie 1891 S. 231 und viele Neuere.

5) Vgl. z. B. Luk. 1 20 *καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν*: in diesem Augenblick wird Zacharias stumm.

bisher noch keinen Mann erhannt habe? (*οὐ γινώσκω* = לא ידעתי = ich habe nicht erkannt). Dass solcher sofortiger Eintritt der Schwangerschaft hier gemeint ist, geht auch aus dem Folgenden hervor, wo Maria, die sich alsobald »mit Eile« zu Elisabet aufmacht (1 39), bereits als schwanger vorgestellt wird. Damit ist also der eigentliche Anstoss gegen die literarische Einheitlichkeit der Geschichte gehoben [1]). Es muss also dabei bleiben, dass eine judenchristliche Quelle den Gedanken der wunderbaren Erzeugung Jesu enthält [2]). Und überdies ist auch die Erzählung bei Matthaeus, wenigstens dem Grundstock nach, judenchristlich: sie enthält ein hebräisches Wortspiel [3]). Wir sehen hier also, dass eine charakteristisch heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird. Das ist ein Punkt von grosser prinzipieller Bedeutung. Die ethnisierenden, mythologisierenden Vorstellungen sind nicht erst im späteren Heidenchristentum

1) Auch das von Harnack (Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1901 S. 55f.) besonders betonte Argument, dass die Frage Marias: »wie kann das geschehen?« Unglauben ausdrücke, was zu dem Lobe, den ihr Glauben in v. 45 empfange, in Widerspruch stehe, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Der Verfasser der Erzählung betrachtet diese Frage vielmehr, so scheint mir, als sehr natürlich, da es ja wirklich sehr seltsam ist, wenn man einer Jungfrau eine Empfängnis ankündigt, und lobt sie, dass sie, sobald sie die notwendige Erklärung erhalten hat, gesprochen hat: »ich bin des Herrn Magd«. Ganz anders, so denkt der Verfasser, ist Zacharias Verhalten, der an einen Sohn seines Greisenalters nicht eher glauben will, bis er ein Zeichen gesehen hat. — Ich füge noch ein positives Argument für die Echtheit der Verse hinzu: warum wird die Empfängnis der Maria nicht erzählt, während die der Elisabet ausdrücklich berichtet wird (1 24)? Warum bewahrt der Erzähler also hier eine Zurückhaltung, die er im andern Falle nicht für nötig hält? Auf diese Frage lässt sich doch nur antworten: weil er das besondere Wunder, das mit Maria geschehen ist, mit keuschem Schweigen verbirgt.

2) Eine andere Frage ist es, ob die ursprüngliche Meinung, dass Jesus von Natur Sohn Josephs und der Maria gewesen sei, nicht an anderen Stellen der Kindheitserzählungen (vgl. Luk. 2 27. 33. 41. 48. 50 und besonders das Geschlechtsregister Luk. 3 23) noch durchschimmere; wie denn auch zu erwägen ist, ob die verschiedenen Erzählungen, die bei Lukas vereinigt sind, und die sicherlich aus mündlicher Tradition stammen, in diesem Punkte nicht ursprünglich von einander abweichen.

3) ישוע ‖ יושיע Matth. 1 21.

hinzugekommen, sondern sie sind bereits im Judenchristentum vorhanden gewesen. Dies aber wäre unmöglich gewesen, wenn nicht das Judentum selbst vorher diese oder analoge Vorstellungen besessen hätte. Die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat, so ist also anzunehmen, schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört, ebenso wie seine Geburt aus Bethlehem und aus Davids Geschlecht, und ist auf Jesus erst nachträglich übertragen worden. Das, was wir also zu lernen haben, und was im folgenden immer wieder gezeigt werden soll, ist, dass dasjenige Judentum, das in das Urchristentum eingemündet ist, sehr stark synkretistisch gestimmt gewesen sein muss.

Diese Übertragung fremden Materials auf Jesus ist besonders deutlich in der Kindheitsgeschichte bei Matthaeus zu erkennen. Wir besitzen zu dieser Erzählung von der Verfolgung Jesu durch Herodes und von seiner wunderbaren Errettung eine Fülle von Parallelrezensionen [1]). Dieselbe Geschichte wird überall im Orient und Occident in alter und neuer, ja noch in neuester Zeit von den Göttern und Heroen erzählt, von Zeus Apollo, Horus, Cyrus, Romulus und Remus, im Ägyptischen von den drei Söhnen des Ra, die Cheops verfolgt [2]), im Indischen von Krischna [3]) u. s. w.; aus späteren Zeiten seien erwähnt die altdeutsche Sage von der Geburt Kaiser Heinrichs III. [4]) und die modern-berberische von Elkhatef [5]). Es ist im letzten Grunde dieselbe Erzählung, wie die von der Geburt des Kindes Ap. Joh. 12; verwandt sind auch die Erzählungen von Moses Geburt [6]) und Aussetzung und die ähnlichen Sagen von den Königen Sargon I. [7]) und Gilgamos [8]). Immer ist es der alte König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt; aber wider Erwarten wird das Kind durch ein

---

1) Eine Übersicht bei O. Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. 553 ff.

2) Wiedemann, Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter S. 21 f.

3) Vgl. Weber, Über die Kṛishṇajanmâshṭamî S. 338 f. (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1867.)

4) Grimm, Deutsche Sagen No. 486, vgl. auch No. 489.

5) Stumme, Märchen der Berbern S. 52 ff.

6) Besonders ähnlich ist die Version bei Josephus Ant. II 9 2.

7) Keilinschriftl. Bibliothek III 1 S. 101 ff.

8) Aelian, De natura animalium XII 21.

Wunder gerettet, und das Orakel geht schliesslich doch in Erfüllung. Hunderte von Geschlechtern haben sich an dieser Erzählung erfreut. Diese Geschichte haben sie von ihren verehrtesten Göttern und ihren glänzendsten Königen erzählt, das Judentum von seinem Christus. So liefern uns diese Parallelen den endgültigen Beweis dafür, dass die Kindheitsgeschichte Jesu eine Sage ist, wovon wir freilich schon lange vorher überzeugt waren. Die Pietät aber, die dieser frommen Legende gebührt, wird für den historisch Gestimmten durch die Aufzeigung dieser Analogien keineswegs zerstört: die Welt tut sich uns auf, und wir sehen, wie sich viele Generationen vor uns an dieser Erzählung erbaut haben. Und wir freuen uns dessen, dass Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, dass auch diese uralte Geschichte auf ihn übertragen worden ist.

Im Vorübergehen einige weniger bedeutsame Spuren von Mythischem in den Evangelien. Zunächst in der Taufgeschichte gibt die Erscheinung des heiligen Geistes als einer Taube zum Nachdenken Anlass. Dieser Zug ist bisher unerklärt. Auch hier mag Mythisches eingeflossen sein. Es gibt antike Götterbilder mit der Taube auf dem Kopf [1]).

Auch die Versuchungsgeschichte ist sehr merkwürdig. Mythologischer Art ist darin, dass der Teufel auftritt und mithandelt; ebenso der hohe Berg, von dem man alle Reiche und ihre Herrlichkeit übersieht: das ist ursprünglich der Himmelsberg. Der Stoff mag ursprünglich ein Götterkampf um die Weltherrschaft gewesen sein. Jetzt aber wird der Kampf nicht mehr mit Waffen, sondern mit heiligen Worten geführt: jeder der beiden kämpft mit Sprüchen aus der heiligen Schrift. Wir haben frappante eranische Parallelen: Zarathustra weist die Versuchungen Añgra Mainyus zurück, u. a. mit Hülfe der durch Ahura Mazda geoffenbarten Worte, und auf Rat des Ahura Mazda überwindet er den Añgra Mainyu mittels des Gesetzes des Ahura Mazda und Ausrufungen göttlicher Wesen [2]). Ähnlich lautet auch die indische Erzählung von

1) Vgl. die Abbildungen bei Schliermann, Mykenae S. 209; Ohnefalsch:Richter, Kypros S. 229f.

2) Vgl. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 130; Sacred Books of the East IV S. 206ff.

der Versuchung Buddhas [1]). Die neutestamentliche Erzählung aber hat ihreneigentlichen Wert natürlich durch die Gedanken, die die älteste Gemeinde darein getragen hat: den Verzicht auf die zauberischen Wunder, die den Messias beglaubigen sollen.

Ebenso scheint durch die Verklärungsgeschichte Mythisches hindurch zu leuchten: drei verklärte, himmlische Wesen treten auf. Auch das Wort »lasst uns hier Hütten bauen«, das im Zusammenhang keinen Sinn gibt, muss doch irgendwie einmal einen Sinn gehabt haben. Mythisches mag man ferner vermuten in der wunderbaren Vermehrung des Brotes bei der Brotspeisung, in der wunderbaren Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana [2]), in dem Wandeln auf dem Meer u. s. w.; jedenfalls sollte man bei der Behandlung der evangelischen Geschichten mehr mit der Möglichkeit, dass Mythisches eingeflossen ist, rechnen.

In grösseren Massen können wir Mythisches in den Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen konstatieren. Besonders uralt im Stil ist die Geschichte von den Jüngern zu Emmaus: Christus erscheint hier unbekannt, als Wanderer — so wie es die Gottheit vor alters liebte, in schlichter menschlicher Gestalt, etwa als Wanderer verkleidet, unter den Menschen zu wandeln — und offenbart sein geheimnisvolles göttliches Wesen an einzelnen Zügen; aber sobald er erkannt wird, ist er verschwunden. Dieser Aufriss der Geschichte ist ganz analog den ältesten Erzählungen vom Erscheinen der Gottheit; die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen [3])!

Ganz deutlich und wohl allgemein anerkannt ist, dass die Vorstellung von der Himmelfahrt mythologisch ist. So reden die Heiden von der Apotheose des Heros; oder sie erzählen, wie der junge Gott, nachdem er seine Feinde besiegt und die Macht über die Welt gewonnen hat, im Kreise der Himmlischen als höchster Gott anerkannt wird. So berichtet die

1) Sacred Books of the East X2 S. 69 ff. Vgl. Kern, Der Buddhismus I S. 84 ff. 96 ff.

2) Das Wunder der Vermehrung der Brotfrucht und der Wandelung des Wassers in Wein ist dasjenige Wunder, das der Gott des Acker und Weinbaues in jedem Sommer aufs neue vollbringt; in dieser Linie wird man also nach heidnischen Analogien zu suchen haben.

3) Vgl. Kommentar zur Genesis² S. 165. 170. 174 f.

babylonische Tradition vom »Hinaufsteigen« der Lichtgottheiten in den Himmel, nachdem sie vorher in der Unterwelt verweilt haben, ebenso von der Himmelfahrt des Adapa und des Etana[1]). Schon in den Psalmen finden sich solche Bilder, auf Jahve übertragen, wie er mit Jubelschall in die Höhe des Himmels auffährt und den höchsten Thron der Welt besteigt[2]). Eine derartige Szene der Inthronisation des Weltgottes haben wir bereits in Ap. Joh. 5 gefunden. Ähnliche Vorstellungen klingen in den neutestamentlichen Briefen nicht selten durch: Gott hat Jesum zu seiner Rechten gesetzt in der Himmelswelt, hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt;[3]) er ist erschienen den Engeln, aufgenommen in Herrlichkeit;[4]) er hat einen Namen bekommen, der über alle Namen ist, dass in seinem Namen sich alle Kniee beugen müssen, derer, die im Himmel, die auf der Erde, und die unter der Erde sind[5]). Er ist zur Rechten Gottes, hingegangen in den Himmel, da ihm Engel untertan wurden und Mächte und Gewalten[6]). Es ist klar, dass die Vorstellung von solcher Apotheose und Inthronisation ihrer Art nach mythologisch ist. Zu Grunde liegt im letzten der Mythus vom Sonnengott, der, aus den Tiefen emporsteigend, zum Himmel dringt und dort sein neues seliges Reich stiftet. Auch im Judentum hören wir einmal von einer solchen Himmelfahrt des »Menschen« aus den Tiefen des Meeres[7]). Für das Urchristentum ist diese Vorstellungsform von gewaltiger Bedeutung gewesen: es hat so die Idee anschaulich und verständlich ausgesprochen, dass »Jesus der Herr« ist, dass er die Macht hat über alle Welt, als Gottes Reichsverweser.

Mythologisch ist auch die Vorstellung von der Höllenfahrt, die sich manchmal im N.T. angedeutet findet[8]). Hier gerade ist der mythologische Charakter sehr leicht zu erkennen; wird doch die Fahrt in den Hades sehr vielfach von den Göttern und dann auch den Heroen der antiken Völker erzählt[9]). Auch Ap. Joh. 1 18

---

1) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 389.

2) Ps. 47 6. 9 57 12.

3) Eph. 1 20f. 4) I Tim. 3 16. 5) Phil. 2 9ff.

6) I Pt. 3 22. 7) IV Esra 13.

8) Matth. 12 40 Rom. 10 7 Eph. 4 8—10 I Pt. 3 19.

9) In Ägypten von Osiris, in Babylonien von Nergal, Marduk,

empfängt von dieser Vorstellung aus Licht: der erscheinende Christus tröstet den Seher: ich war tot und bin lebendig, und habe die Schlüssel des Todes und des Hades. Wir können diese Worte speziell von mandäischen Vorstellungen aus deutlich machen: die Reiche des Todes und des Hades unter der Erde sind Städten vergleichbar, deren Tore mit Schlüsseln verschlossen sind [1]). Der Gott-Erlöser steigt in die Höllen herab; aber »die Pforten der Unterwelt haben ihn nicht überwältigt«; es gelingt ihm, sich ihrer Schlüssel zu bemächtigen und so die Gewalt darüber in die Hand zu bekommen: er kann nun die unterirdischen Reiche nach Gefallen verschliessen [2]). Eine sehr instruktive Illustration zu den Worten des Christus Ap. Joh. 1 18 haben wir in Statuen des »Kronos«, die aus den Kreisen der Mithrasmysterien stammen, wo der Gott in seinen Händen zwei Schlüssel hält [3]); Cumont deutet sie als die Schlüssel des Himmels. Mit solchen Bildern macht sich der Apokalyptiker klar, dass Jesus durch Tod und Auferstehung die Macht über den Tod errungen hat.

Wir kommen nun zu einem anderen Problem, das wiederum nur durch Rekurs auf fremde Religionsübung gelöst werden kann, die Entstehung des Sonntags als Festtages der christlichen Gemeinde. Die Sitte, den Sonntag, den ersten Tag der Woche, oder wie man auch sagt, den achten Tag, als Tag des Herrn durch Zusammenkünfte zu feiern, gehört der ältesten Zeit der christlichen Gemeinde an. Wir haben dafür gewisse, wenn auch zarte Spuren, schon aus der frühesten Zeit [4]); selbst in der ältesten korinthischen Gemeinde scheint das nach Paulus schon Sitte gewesen zu sein [5]). Die Entstehung dieses Brauches aus urchristlichen Gedanken zu erklären, ist sehr schwierig. Die Einsetzung eines neuen

Tamûz, Ištar, ferner von den Heroen Eabani und Gilgameš (vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 388), in Hellas von Odysseus und Orpheus u. s. w.

1) Auch aus der jüdischen Tradition ist die Vorstellung von den Toren und Schlüsseln der Hölle bezeugt; darnach sind es Michael und Gabriel, die von Gott die Schlüssel der Hölle bekommen, damit sie die Tore der Hölle öffnen und die Gerechten heraufführen, vgl. Jellinek Bet ha-Midrasch III 28.

2) Vgl. Brandt, Mandäische Schriften S. 138ff., vgl besonders S. 153. 154. 155. 161f.

3) Vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 82.

4) Act. 20 7 Ap. Joh. 1 10. 5) I Kor. 16 2.

Tages ist von dem hohen und freien Geiste des Evangeliums weit entfernt. Man hat gesagt, die Gemeinde habe so den Tag der Auferstehung gefeiert; richtig ist, dass man schon in sehr alter Zeit[1]) die Feier dieses Tages u. a. dadurch gerechtfertigt hat, und die Behauptung, Jesus sei am Sonntag erstanden, findet sich schon in unsern Evangelien. Aber wie ist man dazu gekommen, den Tag der Auferstehung gerade allwöchentlich zu begehen? Wie erklärt sich, dass man diesen Tag den Tag des Herrn (ἡ κυριακὴ ἡμέρα) genannt, dass man diesen Tag dem Herrn Jesu zugeeignet hat? Was hat Jesus von Nazareth mit einem bestimmten Tage in der Woche zu tun? Und warum hat man die Auferstehung gerade am Sonntag angesetzt? Denn Zeuge der Auferstehung selber ist doch niemand gewesen. — Alle diese Schwierigkeiten lichten sich, sobald wir es versuchen, der Sache religionsgeschichtlich näher zu treten. Wenn wir in einer anderen orientalischen Religion von einer Feier des Sonntags hören würden und dann die Frage aufwürfen: was ist das für ein »Herr«, nach dem der Sonntag »der Tag des Herrn« heisst, so würden wir ohne weiteres die Antwort finden, dieser »Herr« sei ein Gott und zwar ein Sonnengott. Die Anschauung, dass bestimmte Tage bestimmten Göttern gehören, liegt dem naiven religiösen Denken offenbar sehr nahe und war damals im Orient überall verbreitet; speziell galt der erste Tag der Woche, wie sein Name noch heute sagt, nach einer der babylonischen Rechnungen als der Tag des Sonnengottes[2]). Wenn die urchristliche Gemeinde die Feier des Sonntags begangen hat, so hat sie damit indirekt die Feier eines alten Göttertages übernommen[3]). Das Geschichtsbild, das wir uns vorstellen dürfen, ist also folgendes: es muss im

---

1) Barn. 15.

2) Vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 623 f.

3) Natürlich soll mit dem Obigen nicht behauptet sein, dass die urchristliche Gemeinde diesen Tag mit vollem Bewustsein davon, dass es eigentlich der Tag des Sonnengottes sei, übernommen habe. So ist denn auch die Frage, ob man in urchristlicher Zeit auch den Namen »Sonntag« gekannt habe, in diesem Zusammenhang ganz gleichgültig. Dieser Name lässt sich erst bei Justin belegen.

Judentum bestimmte Kreise gegeben haben, die gewohnt waren, den Sonntag zu feiern; aus diesen Kreisen hat sich die älteste christliche Gemeinde rekrutiert; die urchristlichen Kreise aber haben den »Herrn«, dem man zu Ehren das Fest feierte, mit ihrem Jesus identifiziert. Eine Spur von dieser Feier des Sonntags schon im Judentum findet sich im Slav. Henoch [1]), wo der achte Tag noch über den Sabbath gepriesen wird. »Den siebenten Tag«, so heisst es, «segnete ich, welcher ist der Sabbath, an dem ich ruhte von allen meinen Werken; den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der ersterschaffene über meine Werke«. Als Grund der besonderen Wertung des achten Tages wird eine Weltrechnung angegeben, wonach die Tage der Woche der Weltzeit, der achte Tag aber der Ewigkeit, dem jüngsten Tage entspricht. — Dass auch sonst die Feier bestimmter Tage in die ältesten christlichen Gemeinden einströmte oder einzuströmen drohte, ist uns ausdrücklich bezeugt [2]). Wir wissen, dass auch z. B. das Weihnachtsfest in späterer Zeit aus synkretistischen Kreisen in die christliche Kirche eingedrungen ist [3]). Ein älteres Beispiel einer Einwirkung heidnischer Verehrung von Tageszeiten, speziell von Sonnenzeiten, haben wir bei den Essaeern; man erinnere sich auch an die mit den Essaeern verwandten Sekten der Sampsaeer und Heliognostiker. Die Therapeuten feierten besonders den fünfzigsten Tag, also den je siebenten Sonntag [4]). Ein besonders gewichtiges Argument aber für die Herkunft der urchristlichen Feier des ersten Wochentages aus der Fremde, speziell aus einer Sonnenreligion, ist die Ana-

1) Slav. Henoch 33 1. 2) Rom. 14 5.

3) Beide Termine des Weihnachtsfestes stammen ursprünglich aus dem Orient: dass sogenannte Epiphanienfest, wie bekannt, aus Ägypten; aber auch der 25. Dezember muss ein uraltes Gottesgeburtstagsfest des Orients gewesen sein: es ist als solches bezeugt in der Mithrasreligion (vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 125) und zugleich im nabatäischen Petra für den arabischen Gott Dusares, den Sohn der göttlichen Jungfrau Chaabu vgl. den Bericht des Epiphanius, ZDMG XXIX S. 99 ff. Wir hören ausdrücklich, dass das Epiphanienfest von den Gnostikern (Basilidianern) früher gefeiert worden ist als von der Grosskirche; vgl. Lagarde, Mitteilungen IV S. 215.

4) Vgl. auch die Sap. Sal. 16 28 vorausgesetzte Sitte, Gott beim Sonnenaufgang ein Gebet darzubringen.

logie der Mithrasmysterien, in denen gleichfalls dieser Tag begangen worden ist[1]); wissen wir doch, dass man Mithras im Orient mit Šamaš identifiziert hat[2]). Wenn Mithrasreligion und Urchristentum in der Feier dieses Tages zusammentreffen, so werden wir das, ebenso wie so viele andere der Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Religionen daraus erklären müssen, dass sie beide aus derselben orientalischen Welt hervorgegangen sind[3]). Und wenn wir also die Feier des ersten Wochentages in den Mithrasmysterien aus Nachwirkungen eines Sonnenkultus erklären, so müssen wir denselben Schluss für das Urchristentum ziehen. — Die Übernahme des Sonntags durch die ersten Christen ist, wie mir scheint, ein überaus wichtiges Symptom dafür, dass die erste Gemeinde von einem Geiste mitbestimmt gewesen ist, der weder aus dem Evangelium noch aus dem A.T. herkommt, sondern aus fremden Religionskreisen.

Vom Sonntag kommen wir auf die Auferstehung Christi. Es ist hier nicht der Ort, die Entstehung des Glaubens an Christi Auferstehung zu erörtern; dies Problem ist bei weitem zu schwierig, als dass es hier in wenig Worten, ja als dass es überhaupt erledigt werden könnte. Ist doch die Stunde, in der dieser Glaube entstand, ein Wendepunkt der Weltgeschichte; und ist doch jedem Historiker, der der Grenzen unseres Wissens bewusst bleibt, das Eine über allen Zweifel gewiss, dass es

---

1) Cumont, Mysterien des Mithra S. 8. 124.

2) Ebenda S. 9. 91.

3) Ebenda S. 146. Erwähnt sei noch, dass sich auch die jüdisch-christlichen Gebetszeiten (dreimal am Tage vgl. Dan. 6 11; nach der Sitte der Synagoge wird das Schmone Esre Morgens, Nachmittags und Abends gebetet vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] II S. 460. 487; auch die Christen beten dreimal am Tage vgl. Didache 8 3 und Harnack zur Stelle) im Mithraskult wiederfinden (vgl. Cumont, ebenda S. 124: »Dreimal am Tage, Morgens, Mittags und in der Abenddämmerung richtete er [der Priester des Mithras] ein Gebet an die Sonne, bei dem er sich Morgens nach Osten, Mittags nach Süden und Abends nach Westen wandte«); auch diese scheinen also aus gemeinsamer Quelle, und zwar aus einer Sonnenreligion, zu stammen. — Auch die Sitte der Gebetsrichtung, die wir, wie das obige Zitat zeigt, auch im Mithraskult finden, und die schon Dan. 6 11 voraussetzt, ist ursprünglich aus Astralreligion zu erklären: der Betende wendet sich dem angebeteten Gestirn zu.

menschlichen Augen nicht gegeben ist, so gewaltige und weltbewegende Begebenheiten in ihrem Werden zu erspähen: alle grossen Anfänge sind unsern Blicken verhüllt, und über das letzte Geheimnis des Lebens im physischen und geistigen Dasein werden wir stets nur stammeln. Dennoch ist es die Aufgabe des Historikers, zu versuchen, ob er sich nicht von der Peripherie aus dem zentralen Geheimnis in etwas nähern könne. Um den Glauben an Jesu Auferstehung zu erklären, kommen nun mancherlei Faktoren in Ansatz, besonders, wie es selbstverständlich ist, der Eindruck der Person Jesu auf seine Jünger, der es ihnen gewiss machte, dass ein solches Leben nicht im Tode bleiben könne. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung aber ist auch die Frage, wie denn die Vorstellung einer solchen »Auferstehung« überhaupt entstanden sei. Wer diese Frage aufwirft, hat, sofern er der Religionsgeschichte nicht ganz unkundig ist, sogleich die Antwort bei der Hand. Die Auferstehung gehört mit der Himmelfahrt zusammen und ist das Gegenstück der Höllenfahrt: das alles sind ihrer Art nach ursprünglich mythologische Vorstellungen. Jesus Christus ist — so lehrt die Religionsgeschichte — durchaus nicht das einzige und erste Wesen göttlicher Art, an dessen Auferstehung aus dem Tode man geglaubt hat. Vielmehr ist der Glaube an den Tod und das Wiedererstehen der Götter dem Orient hin und her wohlbekannt; wir kennen ihn aus Ägypten, wo er besonders zu Hause ist, aber auch aus Babylonien [1]), Syrien, Phönizien. In Kreta zeigte man das Grab des Zeus, natürlich ein leeres Grab. Die Auferstehung dieser Götter ist ursprünglich eine Naturbegebenheit, die als ein Ereignis eines göttlichen Lebens gedeutet worden ist: die Götter der Sonne und der Vegetation sterben im Winter und erstehen in jedem Frühling aufs neue. Es kann nun keine Frage sein, dass die Vorstellungsform von der Auferstehung des Gottwesens im Urchristentum dieselbe ist, wie in jenen fremden Religionen, mag der Inhalt dieses Glaubens bei Jesu Jüngern sich von jenem Heidentum auch noch so sehr unterscheiden [2]).

1) Bei den Babyloniern hören wir das von Šamaš, Nergl, Tamûz, Sin, Ištar vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 387 f.

2) Der Unterschied besteht darin, was für eine Gestalt es ist, deren Tod und Auferstehung man behauptet, und demgemäss, welche

Forschen wir nun weiter, auf welchem Wege diese Vorstellung ins Urchristentum gekommen sei, so wird man die schwersten Bedenken haben, eine direkte Entlehnung aus fremder Religion anzunehmen; vielmehr wird auch hier kaum eine andere Möglichkeit überbleiben, als dass diese Anschauung vom Tode und von der Auferstehung des Christus den ersten Jüngern bereits durch das Judentum nahe gelegt worden ist. Das ist nicht so unmöglich, wie es vielleicht auf den ersten Augenblick zu sein scheint; auch IV. Esra 7 29 redet, wenn auch vorübergehend, vom Tode des Christus. Und schon im A.T. gibt es geheimnisvolle Stücke, die bis jetzt noch allen Deutungsversuchen getrotzt haben, die von einer Gestalt reden, die mehr als Moses und Josua ist[1]), die den Beruf hat, das Volk zurückzuführen und neu zu ordnen, die Jahves Religion an alle Heiden bringen wird, ja die den Himmel neu spannen und die Erde neu gründen soll[2]); diese Gestalt ist schon erschienen, aber unbekannt geblieben[3]); sie ist schmachvoll gestorben, aber sie wird auferstehen zu der Herrlichkeit. die ihr bestimmt ist. Auch in diesen Stücken gibt es letztlich keine andere Erklärung[4]), als dass die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrunde steht, die sich das Judentum nach seiner Weise zurechtgelegt, als einen grossen Jahvepropheten gedeutet und mit den Zügen des Geschickes Israels ausgestattet hat[5]). Es ist also kein Zufall gewesen, dass die Gemeinde Jesu sich gerade auf diese Weissagung bezogen hat: im letzten Grunde ist beides, Weissagung

---

religiösen Ideen man mit dieser Behauptung verbindet. Die im Glauben an Jesu Auferstehung niedergelegte Idee wird also durch die obige religionsgeschichtliche Erörterung nicht getroffen.

1) Jes. 49 6. 8. 2) Jes. 51 16. 3) Jes. 53.

4) Sicherlich ist es keine historische Figur, um die es sich hier handelt; denn wie kann man im alten Israel eine Person, die man erlebt hat, für den Schöpfer einer neuen Welt erklären?! Vielmehr meint der Prophet, dieser »Knecht Jahves« habe unerkannt unter den Menschen gewandelt und sei so dahingegangen.

5) Auch der mysteriösen Stelle Sach. 12 10 ff. wird dasselbe zu Grunde liegen: die Trauer um den geheimnisvollen Ermordeten wird hier — was sehr bezeichnend ist — mit der »Trauer Hadadrimmons im Tale Megiddo« verglichen. Hier wird also eine solche Götterfigur, von deren Tod und Auferstehung die Heiden erzählen, ausdrücklich mit Namen genannt.

und Erfüllung, identisch, und wir haben auch hier den von uns schon so oft beobachteten Fall, dass derselbe Stoff in verschiedener Aneignung mehrfach in der Geschichte aufgetreten ist. Dass es diesen Glauben an den sterbenden und wiedererstehenden Christus im offiziellen Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben hat, ist bekannt. Das steht aber nicht der Annahme im Wege, dass er in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln bestanden habe.

Nun gibt es noch einige Erwägungen, die diese Vermutung wahrscheinlicher machen. Das ist vor allem die chronologische Ansetzung von Jesu Auferstehung. Die erste Osterbotschaft, so heisst es, ist erschollen am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne [1]). Hier wird, so sollte man denken, auch derjenige, der sich um Religionsgeschichte nicht zu kümmern pflegt, stutzig werden und fragen: ist es Zufall, dass man behauptet hat, gerade an diesem besonderen Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Wintersnacht ersteht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, dass die Idee vom Widererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dies Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage [2]) ist so auffallend, dass der Schluss, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint. Wenn aber das Datum der Auferstehung übernommen ist, dann doch auch gewiss die Vorstellung von der Auferstehung selber.

Weiter kommen wir, wenn wir beachten, dass in den neutestamentlichen Aussagen immer wieder die Zahl »nach dreien Tagen« oder die Variante »am dritten Tage« wiederkehrt. Welchen Wert die entstehende christliche Gemeinde auf diese Zahl gelegt hat, zeigt ihre beständige Wiederholung; sagt doch auch Paulus in dem berühmten Kapitel 15 des I. Korintherbriefes, Christus sei auferweckt worden am dritten Tage nach den Schriften [3]), und kehrt die Zahl ja selbst im Apostolikum wieder. Wie kam man dazu, dieser Zahl solchen Wert beizu-

1) Matth. 28 1 Mark. 16 1. 2 Luk. 24 1.

2) Vgl. über das Osterfest im Babylonischen Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 370 f.

3) I Kor. 15 4.

messen? Das neutestamentliche Zeitalter antwortet auf diese Frage: weil sie geweissagt sei[1]). Nun ist aber bekannt, dass sich diese Weissagung im A.T. nicht findet, sondern dass man sie erst nachträglich[2]) hier hineingelesen hat. In der Schrift kann man eine solche Weissagung auf Jesu Auferstehung nach dreien Tagen erst gefunden haben, als die Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung schon anderswoher gegeben war. Woher aber war diese Zahl gegeben, und warum hat man so grossen Wert darauf gelegt? Ist doch niemand, auch nach der Erzähluug der Evangelien, Augenzeuge der Auferstehung gewesen. — Und nun beachte man, dass die Zahl in zwei Varianten mitgeteilt wird: »nach dreien Tagen« und »am dritten Tage.« Die Angabe »am dritten Tage« passt zur Chronologie der evangelischen Geschichte, wonach Jesus am Tage vor dem Sabbath gestorben und am Tage nach dem Sabbath erstanden ist. Woher stammt aber die Zahl »nach dreien Tagen«, die mit den Daten der Evangelien nicht recht zusammenstimmen will?[3]) Hier gibt es kaum eine andere Antwort mehr als diese, dass die Auferstehung nach dreien Tagen ein von der ersten Gemeinde übernommenes Dogma sei, das nur aus Einwirkung fremder Religion erklärt werden kann. — Nun ist uns die Zahl der drei Tage aus andern Überlieferungen wohlbekannt[4]). Drei Tage bleibt Jonas im Fische: dieser Zug der Jonaserzählung, für den wir manche Parallelen haben, geht ursprünglich auf einen Mythus vom Sonnengott zurück, der vom Ungeheuer des Meeres drei Zeiten lang verschlungen wird. — Im Daniel ist dreieinhalb Zeiten die Zahl, da das Böse auf Erden Gewalt hat[5]), die Zeit des »Scheusals

---

1) I Kor. 15 4 Luk. 24 46.

2) In Hosea 6 2 und in die Jonaserzählung.

3) Diese Variante ist ein deutlicher Beweis dafür, dass die Zahl nicht etwa aus der Auffindung des leeren Grabes, die nach den Evangelien geschehen sein soll, erschlossen worden ist.

4) Vgl. »Schöpfung und Chaos« S. 266 ff.

5) Dan. 7 25 12 7. — In den alttestamentlichen Kommentaren zum Daniel herrscht noch immer die Meinung, der Verfasser des Buches Daniel habe die Zahl dreieinhalb erfunden, als Hälfte der letzten Weltwoche (Dan. 9). Wer aber den ganzen oben zusammengestellten Stoff übersieht und darunter so mancherlei findet, was schlechterdings aus Daniel nicht

der Verwüstung«[1]); das »Scheusal der Verwüstung« aber ist ein Geheimname des Chaosungetüms[2]), das also nach dieser Tradition dreieinhalb Zeiten auf Erden seine Greuelherrschaft ausübt. Wie es zu dieser Zahl gekommen ist, zeigt die Tradition von Daniel 7. Danach umfasst die ganze Weltzeit vier Weltperioden, vier Weltreiche, dargestellt an den vier grossen mythologischen Tieren, von denen jedes eine Periode beherrscht[3]); das vierte furchtbarste Tier regiert in der vierten Epoche, dem Weltwinter: es ist also das Chaostier. Demnach ist anzunehmen, dass die Zahl dreieinhalb eigentlich die Zahl der ganzen vierten Periode ist und also den Weltwinter bedeutet. »Dreieinhalb« ist Variante zu »Drei«, ebenso wie »72« neben »70« steht: in beiden Fällen ist die genauere Angabe für die ursprünglichere zu halten. — Nach Ap. Joh. 12 braucht der junge himmlische Held, der Sonnen-

---

herkommen kann, wird diese Erklärung schwerlich genügend finden. Wann werden die Forscher geneigter werden, überlieferte Stoffe und speziell Mythologisches bei der Erklärung der Schriften mit in Ansatz zu bringen! — Das ganze chronologische System von Daniel 9 ist so zu verstehen, dass dem Apokalyptiker durch die eschatologische Überlieferung gegeben waren 1) die 70 Jahre des Jeremias, 2) die $3^1/_2$ Zeit für die letzte Periode der Herrschaft des Bösen; er hat sich nun die Aufgabe gestellt, diese beiden Zahlen zu kombinieren und darnach die (ziemlich ungenau) überlieferten Zahlen der Geschichte anzuordnen. Dass ein System, das so entsteht, mit der wirklichen Chronologie nicht eben harmonieren kann, liegt am Tage.

1) Dan. 8 13 f. 9 27 12 11.

2) Was der Ausdruck »Scheusal der Verwüstung« Dan. 8 13 9 27 11 31 12 11 eigentlich bedeute, ist unter den Exegeten des Daniel noch immer eine offene Frage, vgl. Marti, Kommentar zum Daniel S. 86. Gibt man aber überhaupt zu, dass in der Eschatologie des Daniel der alte Chaosmythus nachklingt, so liegt es sehr nahe, dass das Wort das Chaosungetüm bezeichnet: wird man doch schwerlich einen Ausdruck finden können, der das Wesen des Chaosungetüms besser beschreibt. Der Zeusaltar, der von Antiochus am 25 Kislev, d. h. am Mittwintertage, (I Makk. 1 54) — man beachte das Kalenderdatum! — auf dem Brandopferaltar aufgerichtet worden war, muss derartige Embleme getragen haben, dass die Juden behaupten konnten, er sei — »das Scheusal der Verwüstung«!

3) In diesem Punkt weiche ich also jetzt von der Darstellung in »Schöpfung und Chaos« S. 332 f. ab, wo die Vierzahl als nachträgliche Hinzufügung zum Stoff angesehen worden ist.

gott, nach seiner Geburt bis zu seinem Sieg über den Drachen dreieinhalb Zeiten zum Wachsen; während dieser Zeit werden die Frommen auf Erden verfolgt [1]). Im Mandäischen wird der Heldengott Mandâ d'Hajê das Kind von drei Jahren und einem Tage genannt [2]); Apollo eilt am vierten Tage nach seiner Geburt zum Parnass und tötet den Pytho [3]); nach dreieinhalb Tagen stehen die beiden Zeugen von Ap. Joh. 11, die der Drache getötet hat, wieder auf und fahren zum Himmel empor. In allen diesen Fällen handelt es sich um verwandte Traditionen: Drei oder genauer Dreieinhalb ist die Zeit, da das Böse Macht hat, die Zeit des Frevels und des Todes, da das Gute noch verborgen heranwächst, da es vom Bösen verschlungen zu sein scheint, bis es aufersteht und das Böse besiegt. In vielen dieser Fälle ist deutlich, dass diese Zahl aus dem Leben des Sonnengottes genommen ist; es ist die Zeit, da der Winter herrscht [4]). Von hier aus also gibt es eine Erklärung der wunderbaren Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung; und diese Erklärung würde wiederum sein, dass es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben hat.

Wenn das eben Vorgetragene richtig ist, so fällt damit ein gewisses Licht auf die Entstehung des Glaubens an Jesu Auferstehung: Jesu Jüngern sind nach dem Tode des Herrn bestimmte, bereits vorhandene Vorstellungen zu Hülfe gekommen. Die historische Frage ist demnach nicht, wie der Glaube an die Auferstehung überhaupt entstanden ist, — denn hierüber dürfen wir uns eine Vermutung erlauben, wie wir sie soeben ausgesprochen haben, — sondern das eigentliche Problem ist das engere: wie es möglich gewesen ist, den Glauben an die Auf-

1) »Schöpfung und Chaos« S. 269 f.

2) Brandt, Mandäische Religion S. 218 f.

3) Hygin, Fab. 140.

4) »Schöpfung und Chaos« S. 390 f. — Genauer ist die Zahl der dreieinhalb Monate nach babylonischer Tradition wohl drei Monate $10\frac{1}{2}$ Tage vgl. Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament«[3] S. 389. Zimmern selber (ebenda S. 362. 366. 388 f.) möchte lieber bei den drei Tagen an die dreitägige Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes um die Neumondzeit bis zum Wiedersichtbarwerden der Mondsichel, speziell beim Frühjahrsmond denken: das wäre eine verwandte Vorstellung.

erstehung auf die Person Jesu, des schimpflich am Kreuz hingerichteten Jesus zu übertragen.

Man wird die ausgesprochene Annahme vielleicht sehr kühn finden. Vielleicht aber wird man anderer Meinung, wenn man sich der Lehre des Apostels Paulus von der Taufe erinnert. In der Taufe, so lehrt Paulus [1]), verbindet sich der Gläubige mit Christo: die Taufe ist Symbol des Sterbens und Begrabenwerdens; wer sich auf Christum taufen lässt, der erlebt dabei den Tod Christi: er kommt aus dem Wasser heraus als ein Gestorbener und zu neuem Leben Erweckter; er hat mit den neuen Gewändern Christum angezogen. So vollzieht sich das, was an Christo einmal am Kreuze geschah, kraft des Kreuzes in der Taufe immer wieder am Einzelnen. — Eine solche Lehre muss dem, der vom A.T. herkommt, gerade auch dann, wenn er das Evangelium Jesu kennt, wie es die Synoptiker schildern, ganz unfasslich erscheinen. Die mystische Verbindung mit Christo, die Deutung der Taufe als eines Ertränktwerdens, die Überzeugung, durch ein solches Sakrament zum ewigen Leben zu kommen, der Glaube, dass sich das an der himmlischen Person Geschehene am Gläubigen im Sakrament wiederhole, alles dieses muss ihn eigentlich maasslos verwundern; denn alles dieses hat im A.T. keine Analogie. Und aus dem Brauche der Taufe selbst ist solche Deutung nicht organisch erwachsen, sondern sie ist in ihn erst nachträglich hineingedeutet worden: die Taufe ist eigentlich Waschung, Reinigung, aber nicht Tötung. Holtzmann [2]) sagt mit Recht, dass im ganzen Komplex paulinischer Gedanken kein Element dem im Boden Israels wurzelnden Geist der Verkündigung Jesu so fern und fremdartig gegenübersteht, wie eben diese Lehre von der Taufe. Man hat nun auf Bräuche der griechischen Mysterien verwiesen [3]), die in Wirklichkeit auch ähnlich sind. Aber auch in dieser Sache hat man den Orient vergessen. Hier aber hat es schon seit Jahrtausenden ähnliche Anschauungen gegeben, die speziell in Ägypten eine grosse Rolle gespielt haben [4]). In

1) Rom. 6.

2) Neutestamentl. Theologie II S. 179.

3) Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II S. 178f.

4) In Babylonien lässt sich eine derartige mystische Gleichsetzung des Menschen mit der Gottheit nicht nachweisen, vgl. Zimmern in

Ägypten sind es die Osirismysterien, die besonders in Betracht kommen. Auch Osiris ist getötet, aber wieder lebendig geworden; »der Sieg seines Sohnes Horus hatte ihm neues Leben und die Herrschaft im Westen verliehen« [1]). An diesen Gott, der durch Tod zum Leben hindurchgedrungen ist, heftet sich die Hoffnung. Es gibt bestimmte Formeln und magische Riten, durch die man ewiges Leben wie Osiris zu bekommen hofft. »In der mystischen Vereinigung mit der Gottheit fand man einen Grund der Hoffnung« [2]): »wie der Gott über den Himmelsozean nach dem trefflichen Westen gelangt, so fährt der Tote über den schönen Westsee nach dem Gefilde der Ruhe. Und hier darf er hoffen, mit den Seligen im Gefolge der Götter zu leben, ihre Herrlichkeit zu schauen und mit zu geniessen« [3]). Später sagte man, dass der Tote »als Sonnengott wieder von den Toten auferstehen und mit dem siegreichen Ra nach Überwindung der Gefahren der Totenwelt an das Licht treten würde« [4]). Das Schicksal des Toten, wie man es ersehnt, ist also »nur ein Abbild vom Schicksal des Gottes«; der Mensch ist kraft der Beschwörung Osiris selbst [5]). Diese Lehren gehören der ältesten ägyptischen Zeit an, die wir kennen, und sind dann auch auf andere Götter übertragen worden [6]). — Diese religionsgeschichtlichen Parallelen sind ganz frappant, bei aller Abweichung im einzelnen, die durchaus nicht geleugnet werden soll. Auch hier der Glaube, dass man durch den Tod zum ewigen Leben gelangen könne, wenn man der Verbindung mit dem Gotte, der selbst gestorben und erstanden ist, teilhaftig geworden ist. Ist das ein zufälliges Zusammentreffen? Oder soll man nicht annehmen, dass die Mysterien des toten und doch lebendigen Gottes damals im Orient bekannt gewesen und durch das Judentum auch zu Paulus gekommen sind? Die Menschheit war damals im Orient und Occident voll von Sehnsucht nach Unsterb-

---

Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 640. 643 Anm. 3.

1) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I S. 98.
2) Tiele, Geschichte der Religion I S. 44.
3) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I S. 76.
4) Tiele, Geschichte der Religion I S. 44.
5) Ed. Meyer, ebenda S. 98f.
6) Ed. Meyer, ebenda S. 110ff.

lichkeit, voll von Streben nach Symbolen [1]), die des ewigen Lebens deutlich versichern: dieser Geist ist durch Paulus in das Christentum gekommen, und Paulus hat den ursprünglich ganz allogenen Brauch der Taufe in diesem Interesse umgedeutet. Der grosse Unterschied aber zwischen der alten ägyptischen Lehre und der neutestamentlichen ist, dass es dort nur darauf ankommt, dem Menschen die Unsterblichkeit zu geben, während er im übrigen derselbe bleibt: seine irdischen Begierden und Genüsse hören in der Ewigkeit nicht auf, sondern dauern fort wie im Himmel Muhammeds. Im N.T. aber wird von dem Gewinnen eines Lebens gesprochen, das gegenüber dem fleischlichen in jeder Beziehung eine neues ist. »Wie unvergleichlich höher an Werte — so ruft Pfleiderer [2]) mit Recht aus — stehen diese Mysterien (Taufe und Abendmahl) über allen heidnischen!« Man braucht also wahrlich keine Sorge zu haben, dass solche religionsgeschichtliche Ableitung den Wert der neutestamentlichen Religion herunterziehen werde; sie wird ihn im Gegenteil gerade in das hellste Licht stellen. Das sollte hier wenigstens an einem Punkte gezeigt werden.

Alle diese mitgeteilten Einzelheiten haben nur insofern Wert, als sie von einer Grundanschauung getragen sind. Diese Grundanschauung sei hier zum Schlusse skizziert.

Der Alttestamentler, der im N.T. zuerst zu den Synoptikern kommt, gelangt dort in eine Welt, in der er sich bald zu Hause fühlt; hier weht ein Geist, den er wohl versteht, den er ja von den edelsten Propheten her kennt; und mit Freuden

---

1) Eine Reihe solcher Vorstellungen, die ursprünglich z. T. mythischer Art sind, z. T. auf kultische Symbole zurückgehen, klingen in den Bildern des neutestamentlichen Sprachgebrauchs nach: vom Brot des Lebens, vom Baum, von der Frucht und dem Wohlgeruch des Lebens; vom Wasser, von der Quelle, dem Strom des Lebens und vom Bade der Wiedergeburt, vom Wege, der zum Leben führt, von Worten des Lebens, vom Kranz des Lebens, vom Buche des Lebens, u. s. w.; dahin gehört auch »der lebendige Stein«, der nach Analogie des »lebendigen Brotes, des »lebendigen Wassers«, der »lebendigen Worte« als Stein des Lebens zu erklären ist. Ursprünglich mythische oder kultische Bilder sind es auch, wenn man sagt, dass die Frommen das Leben ererben, ins Leben eingehn, das Leben schauen, die Unsterblichkeit »anziehn«.

2) Urchristentum² I S. 333. Vgl. auch II S. 500 Anm.

begrüsst er hier die herrlichste Verklärung dessen, was Propheten und Psalmisten in ihren besten Stunden gewollt haben. Fremdartiges ist in den Worten Jesu verhältnismässig nur weniges, und nur solches, was damals im Judentum allgemein anerkannt gewesen sein muss; der Sitz des Fremdartigen im Evangelium ist die Eschatologie, besonders die Lehre von der Auferstehung der Menschen am jüngsten Tage [1]).

Ein ganz anderes Bild aber gewährt der grösste Teil des übrigen N.T., besonders die Schriften des Paulus und Johannes. Hier trifft der Alttestamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er schlechthin keine Analogie hat, und die er geschichtlich nicht verstehen kann. Man denke nur an Gedanken, wie die Wiedergeburt, Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne, Versöhnung durch Christi Tod, mystische Verbindung Christi mit der Kirche, Schöpfung der Welt durch Christus u. a. m.; und wenn im N.T. manchmal dieselben Worte wiederkehren wie im Alten, so haben sie hier doch häufig einen neuen, unalttestamentlichen Sinn: בשר z. B. bedeutet, sofern Sittliches dabei in Frage kommt, im A.T. die menschliche Natur nach ihrer Schwäche: σάρξ aber heisst bei Paulus das böse Prinzip im Menschen, ausgestattet mit einer widergöttlichen Energie. Kein grösserer Fehler konnte wohl gemacht werden als der, die Methode aufzustellen, dass man die neutestamentliche Spekulation aus dem A.T. erklären solle. Diese Unterschiede zwischen A. und N.T. betreffen zunächst den Sprachgebrauch. Bei Paulus schon liegt ein ungemein fein ausgebildeter und höchst komplizierter religiöser Sprachgebrauch vor, der sich nur zum gewissen Teile aus dem A.T. oder dem Evangelium verstehen lässt. Der Sprachgebrauch

---

1) Mythologischen Ursprungs ist deutlich das Bild: ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, Luk. 10 18. — Dass die Predigt Jesu so von dem Mythischen verhältnismässig rein ist, erklärt sich aus der Person Jesu selbst, dessen einfache Grösse das Raffinierte, Phantastische verschmäht, zugleich aber auch aus den schlichten Kreisen des galiläischen Landvolkes, aus denen er hervorgegangen ist; diese Kreise, so dürfen wir uns vorstellen, lebten in den Gedanken der Psalmen wie vor alter Zeit, die mythische Geheimlehre hatte bei ihnen keine Stelle gefunden; wir dürfen sie uns also etwa nach Analogie der Psalmen Salomos und der Kindheitsgeschichte des Lukas denken.

aber ist auch hier nur der Reflex von grösseren Dingen, die in der Tiefe geschehen sind. Es handelt sich in der neutestamentlichen Spekulation um grosse religiöse Grundgedanken und Motive, die im A.T. wenige oder keine Analogien haben: um die Sehnsucht des menschlichen Gemütes, heraus zu kommen aus Sünde und Welt; frei zu werden von dem Leibe dieses Todes; das Ideal anzuschauen in dem Bilde eines, der mehr als ein Mensch ist; sich Gottes selbst, zu dem niemand Zutritt hat, und den nie jemand gesehen hat, zu vergewissern in einem Abbild, zu dem man sich leichter ein Herz fassen kann; der Versöhnung gewiss zu werden an dem Sühnetode eines übermenschlichen Wesens; in dies Wesen ganz und gar einzugehen und im Sakrament die Kräfte der oberen Welt zu erfahren. Man lese einmal einen Propheten oder einige Psalmen und dann den Römerbrief, um die Kluft, die dazwischen liegt, zu empfinden. Wie ist dies Neue ins Urchristenstum gekommen? Durch den historischen Jesus, wie ihn die Synoptiker schildern, nicht, bei dem die Begriffe »Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes« fehlen [1]). »Bei Jesus bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ, bei Paulus steht im Mittelpunkte der Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen« [2]). Auch nicht einfach durch die Erfahrung, die die Jünger an der historischen Gestalt Jesu gemacht haben, ist alles dieses damals neu entstanden. Wenn das der Fall wäre, müsste man diese Lehren besonders im Kreise der ersten Jünger finden. Es ist aber allgemein anerkannt, dass sie erst in der zweiten und dritten Generation eingeströmt sind. Und jedenfalls setzt auch die Erfahrung, die man an Jesus macht, irgendwie eine Praedisposition für diese Erfahrungen, ein inneres Verständnis dafür, eine Sehnsucht danach voraus. Ein alttestamentlich und nur alttestamentlich empfindender Mensch hätte diese Erfahrungen an Jesus eben nicht gemacht. Wer aber alle diese dem Evangelium fremden Lehren zusammenhält, der wird über die gewaltige Produktionskraft des Urchristentums staunen und wird annehmen

1) Wernle, Anfänge unserer Religion, S. 58.

2) Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie S. 67.

müssen, dass hier ein ausserordentlich starker fremder Faktor miteingewirkt hat. Nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, aber das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion.

Wo ist dieser fremde Faktor zu suchen? Man verweist gegenwärtig fast ganz allein auf die Einwirkung des Griechentums, speziell des Alexandrinismus. Wiederum sei betont, dass dieser hellenistische Einfluss, der hier nicht behandelt werden soll, nicht ausser Anschlag gelassen und nicht als gering eingeschätzt werden darf. Aber es fragt sich, ob damit das Problem ganz gelöst ist. Die mancherlei Einzelheiten, die im Vorhergehenden zusammengestellt worden sind, legen die Frage nahe, ob der fremde Faktor nicht schon im Orient zu suchen ist. Da aber haben wir alles Recht, zunächst an eine Einwirkung der orientalischen Gnosis zu denken. Man hat längst die Berührung von Paulus und Johannes mit der späteren occidentalischen Gnosis erkannt. Nun sei an das Bild orientalischer Gnosis erinnert, das im Vorhergehenden gezeichnet worden ist. Wirklich stimmt das Urchristentum in manchen Punkten, in denen es sich vom Evangelium unterscheidet, auch schon mit dieser orientalischen religiösen Bewegung zusammen: genannt sei hier nur das Wertlegen auf die Erkenntnis, die Teilung der Welt, die manchmal an den Dualismus erinnert, die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung und »Wiedergeburt«, der Glaube an die Herabkunft eines Gott-Erlösers, die Lehre von den Sakramenten, die Behandlung der Erkenntnis als eines Geheimwissens [1]), die auch im N.T. eine grosse Rolle spielt: das

1) Man kann zwei verschiedene Arten religiösen Geheimwissens unterscheiden, das der Priester und das der Genossenschaften von nicht priesterlichen »Eingeweihten«. Priestergeheimwissen gibt es z. B. in Ägypten und in Babylonien; vgl. zu letzterem Zimmern in Schraders »Keilinschriften und das Alte Testament« [3] S. 533 A. 9; viele babylonische Tafeln haben die Unterschrift: der Wissende soll es dem Wissenden zeigen; der Nicht-Wissende soll es nicht sehen. Andersartig aber ist das Geheimwissen der Mysteriengenossenschaften, wie es damals im Orient und Occident sehr viele gegeben haben muss. Mit der letzteren Art von Geheimwissen ist die σοφία der ältesten christlichen Gemeinde verwandt.

Johannesevangelium ist ganz auf diesen Ton unendlich tiefer, geheimer Lehren, die die gewöhnlichen Menschen mit hörenden Ohren nicht hören, gestimmt; u. a. m.; ja es gibt auch Berührungen im Sprachgebrauch: »das Leben«, »das Licht«, »das Wort des Lebens«, »der Weinstock« als Aeonennamen. Alles dieses sollte den Neutestamentler bestimmen, nicht nur im Griechentum, sondern auch im Orient nach Berührungen zu suchen; besonders wertvoll würde es sein, wenn man festzustellen vermöchte, wieviel von dem Sprachgebrauch wirklich auf Alttestamentliches, wieviel auf genuin-Griechisches zurückgeht, und wieviel sich unter diese Kategorien nicht unterbringen lässt.

Aus dem ganzen Material seien zwei Themata herausgenommen, die wohl als die Zentren des N.T. gelten können. Zunächst der Glaube an die Auferstehung. Von dieser Lehre ist schon im Vorhergehenden gezeigt worden, dass sie durch das Judentum auf den Orient zurückgeht. Das zweite grosse Thema ist die Christologie. Die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie, das ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung. Die kritischen Exegeten der Gegenwart stimmen, wenn der Verfasser recht orientiert ist, in der Anschauung überein, dass diese Christologie im wesentlichen eine Neubildung des Paulus sei. Man hat eine Menge von Faktoren genannt, die bei der Bildung der paulinischen Lehre vom Christus mitgewirkt haben sollen: den alles überwältigenden Eindruck der Person Jesu, das Gesicht des Paulus, der Jesum als Verklärten, als himmlische Erscheinung sah, ferner jüdisch-hellenistische Lehren vom himmlischen Urbild der Menscheit; neuerdings macht Lueken[1]) auf manche Parallelen zwischen dem Christusbilde und dem Erzengel Michael aufmerksam. Alles dieses mag auch mitgewirkt haben, aber das Entscheidende ist es nicht. Zunächst der Eindruck der Gestalt des historischen Jesus, wie wir sie besonders aus den Synoptikern rekonstruieren; sicherlich ist dieser Eindruck von unermesslicher Bedeutung; aber dass er es gewesen sei, unter dessen entscheidendem Einfluss diese Lehre vom Christus entstanden sei, wie Paulus sie verkündet, das wird man schwerlich behaupten dürfen; ist doch »das Bild der menschlich-indi-

1) Lueken, Michael.

viduellen Persönlichkeit Jesu beim Apostel wie verschwunden«[1]), Paulus »ist von der Predigt Jesu aus schlechthin nicht genügend zu verstehen«[2]). Wer würde, wenn er die Christologie des Paulus allein kennt, daraus die Gestalt des historischen Jesus erschliessen? Und wer würde umgekehrt, wenn er den historischen Jesus hat kennen lernen, daraus schliessen, dass eine solche Christologie wie die paulinische die Folge sein würde? Man denke dabei etwa, um ein besonders deutliches Beispiel zu nennen, an die Aussagen über die kosmische Bedeutung Christi: ruht das Urteil, dass durch Christus die Welt geschaffen sei, auf dem Eindruck der historischen Person Jesu? Die vielleicht jüdisch-hellenistische Lehre vom Urmenschen wirkt an einer Stelle sicherlich ein[3]); aber woher erklärt sich der überwältigende Enthusiasmus, mit dem Paulus den himmlischen Gottessohn Christus verkündet? Nicht aus Spekulation und Philosophie, sondern aus einem ihn ganz erfüllenden religiösen Glauben. Das Bild Michaels bietet manche Parallelen, aber dieser Vergleich hinkt an dem entscheidenden Punkte: Michael ist ein Diener Gottes, Christus der Sohn; und auch das Bild Michaels weckt im Judentum diesen Enthusiasmus nicht. Und allen diesen Konstruktionen gegenüber ist zu sagen: ist es überhaupt möglich, zu denken, dass Paulus diese Christusgestalt in den grundlegenden Zügen selbst geschaffen hat? Paulus lebt für diesen Christus: »Christus ist mein Leben«; alles empfängt er durch ihn: Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung, neues Leben; alles ist er bereit, für ihn hinzugeben. Dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Dieses Christusbild kann nicht eine wunderbare Projektion allein seiner subjektiven Erfahrungen sein; die Praeexistenz Christi kann nicht, wie Holtzmann[4]) sich ausdrückt, durch eine »rhetorische Manipulation« erschlossen sein; diese Christusfigur muss ihm irgendwie gegeben oder wenigstens vorbereitet gewesen sein, wenn sie für ihn in so greifbarer Realität existieren konnte. Und auch die Vision des Paulus, an die man in diesem Zu-

1) Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie S. 67 f.

2) Wrede, ebenda S. 67.

3) I Kor. 15 45 ff.

4) Neutestamentliche Theologie I S. 406.

sammenhang erinnert, genügt allein nicht, um diese Christologie zu erklären, wenn wir auch die Bedeutung dieser Erscheinung für Paulus und damit für die ganze Geschichte des Christentums voll anerkennen. Aber es ist ein durch unzählige Beispiele zu erhärtender religionsgeschichtlicher Satz, dass der Visionär die himmlische Welt in derjenigen Form schaut, an die er schon vorher geglaubt hat; das Erlebnis des wunderbaren Augenblicks nimmt die wohlbekannte Form an: darum schaut Jakob die Himmelsleiter, Jesaias Jahves Thron, Ezechiel den seltsamen Wagen und — Paulus den himmlischen Christus! Diese himmlische Figur war dem Apostel schon im Bewusstsein gegeben, ehe sie sich seinen Augen im Gesicht darbot. Und auch diese Frage dürfen wir aufwerfen, ob es wirklich erlaubt ist, eine geschichtliche Tatsache von so gewaltiger Bedeutung wie diese Christologie von dem einmaligen Erlebnis eines Einzelnen abzuleiten, und sei dieser Einzelne eine noch so überragende Person. Ein Glaube, der die Welt erfüllt, der die Gemüter von nunmehr zwei Jahrtausenden beherrscht, muss tiefere und umfassendere Fundamente haben. — Wollen wir das Christusbild des Paulus besser erklären, so müssen wir also zugleich und besonders die Religion des Paulus erklären, die sich mit diesem Bilde verbindet, in deren Mitte es steht. Alle grossen religiösen Erfahrungen werden bei Paulus angeschaut und sicher gestellt an Christi Person, an seinem Kreuz und an seiner Auferstehung: was dort geschehen ist, ist nicht ein individuelles Erleben, das auch, wie es unter Menschen möglich ist, auf dem Wege des Nacherlebens für andere von Bedeutung sein kann [1]), sondern es ist vielmehr ein Geschehen, das unmittelbar für Gott und Welt prinzipielle Bedeutung hat. In Christo werden grosse weltbeherrschende Mächte überwunden, die ganze Welt des Fleischeslebens wird mit seinem Tode getötet, und ein neues Leben steigt in seiner Auferstehung empor. Das ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens des Paulus, dass, was durch Christus geschehen ist, nicht nur für ihn geschehen ist, sondern zugleich für die ganze Welt. Das sind grosse religiöse Gedanken, die in derjenigen Geschichte, die wir im A.T. und in

1) So pflegt sich die Moderne die neutestamentlichen Aussagen zurechtzulegen, die allerdings dabei bedeutend abgeschwächt werden.

dem uns bekannten Judentum übersehen, ganz ohne Parallele sind, für die wir dort noch nicht einmal eine Anknüpfung finden. Woher aber diese Religion stammt, das wird uns deutlich, wenn wir die Art der Vorstellungsbilder betrachten, die sie mit sich führt. Da ist der Christus eine himmlische Gestalt, das erste aller Wesen nächst Gott, Ebenbild des Unsichtbaren, den er offenbart, in dem alle Fülle der Gottheit wohnt, Erstgeborener aller Schöpfung, in dem alles erschaffen ist und Bestand hat. Und was erzählt Paulus von dieser göttlichen Person? Dass sie sich erniedrigt und hienieden menschliche Gestalt angenommen hat [1]), dass sie schmählich gestorben, aber herrlich auferstanden und über alle Wesen erhöht worden ist. Die Gewalten, die über die Erde herrschen, so heisst es einmal, haben ihn nicht erkannt, sonst hätten sie ihn nicht ans Kreuz gebracht [2]). Ein ander Mal: dass er die Herrschaften und Mächte ausgezogen und öffentlich zum Spott gemacht hat [3]). Bald kommt er wieder und vernichtet den Menschen der Sünde mit dem Hauche seines Mundes [4];) er überwindet alle Mächte und Gewalten, bis er Gott die Herrschaft übergibt [5]). Was sind, so müssen wir fragen, diese Aussagen ihrer Art nach? Wo haben sie ihre Parallelen? Wo kommt es sonst noch vor, dass es neben dem höchsten Gott andere, ihm dienende oder ihm feindliche Wesen gibt, dass der höchste Gott selber in Ruhe verbleibt, aber ein anderes ihm ähnliches, untergeordnetes Wesen für ihn auftritt, dass dieser Gott auf Erden erscheint, dass er stirbt und aufersteht, dass er zum Himmel fährt und verherrlicht wird? Alles dies ist ganz geläufig in fremden Religionen [6]). Besonders aber hat dort die Art der Beurteilung des Handelns und

---

1) »Dass ein höheres Geistwesen in einem irdischen Leibe erscheine, ist im allgemeinen einer der verbreitetsten Gedanken der Religionsgeschichte von den ältesten Zeiten an gewesen.« O. Pfleiderer, Urchristentum² II S. 468.

2) I Kor. 2 8. 3) Kol. 2 15.

4) II Thess. 2 8.

5) I Kor. 15 24.

6) »Nun ist ja freilich unbestreitbar, dass dieses Drama der paulinischen Erlösungslehre sich formal nahe berührt mit heidnischen Sagen von Göttern und Göttersöhnen«. O. Pfleiderer, Urchristentum² I S. 332.

Leidens Christi viele Parallelen. Dies ist ja gerade für die Göttergeschichten das Charakteristische, dass mit den göttlichen Personen zugleich Prinzipien gegeben sind: so wird in dem behandelten Drachenmythus die sieghafte Macht des Lichtes als Sonnenheld angeschaut, während Finsternis und Wasser als Drache verkörpert ist. Alles, was die göttlichen Wesen tun, hat unmittelbar prinzipielle Bedeutung. Christus bringt in seiner Auferstehung das Leben ans Licht, und wir erfahren es mit ihm, wenn wir uns mit ihm mystisch vereinigen. Wernle hat also ganz Recht, wenn er sagt: »was Paulus von Jesus aussagte, das war im Grund ein Mythus, ein Drama, zu dem Jesus den Namen hergab« [1]). Werden wir uns darüber wundern? Man erinnere sich an die vielen mythischen Spuren, die wir schon in der Christologie des N.T. gefunden haben. Was war alles mit Jesus identifiziert worden, der Magiergott von Ap. Joh. 5, der gerettete Sonnenknabe und Drachensieger von Kap. 12, der übernatürlich gezeugte Heros der Kindheitsgeschichte, der zur Hölle und zum Himmel Gefahrene! Alles dies ist auf Jesum übertragen worden, weil es schon vor ihm Christo gehörte; und das ist, so behaupten wir, das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt. Das Bild vom himmlischen Christus muss schon vor dem N.T. irgendwo bestanden haben. Nun wissen wir aus einigen Spuren in den jüdischen Apokalypsen, dass es in jüdischen Kreisen solchen Glauben gegeben hat. Wir haben gesehen [2]), dass schon vor Jahrhunderten ein ähnlicher Glaube zu den Propheten gelangt und bei ihnen allerdings viel stärker israelitisiert worden war. Von fernher gekommen, hatte dies Bild des himmlischen Königs die Menschen im Judentum jetzt so gefangen genommen, dass sie davon nicht wieder los kommen konnten. Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente. In welchen Formen solcher Glaube bestanden hat, können wir einstweilen nicht sagen; hier klafft in unserm Wissen eine grosse Lücke. Das spätere Judentum hat im Gegensatze zum Christentum das meiste hiervon fallen lassen und heftig bekämpft.

1) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 329.
2) Vgl. oben S. 24 f.

Wir haben im IV. Esra einmal [1]) eine Spur solcher Polemik: durch niemanden anders, heisst es da, soll das Weltende kommen, als durch den Schöpfer selbst. Aber obwohl uns von diesem Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des N.T. Als dann Jesus erschien in seiner übermenschlichen Hoheit, als er die Herzen für sich gewann und seine Jünger glaubten, dass er der Christ sei, da hat seine begeisterte Jüngerschaft das Grösste, was das Judentum zu sagen wusste, von ihm ausgesagt. Aber nicht sowohl, um das Geheimnis seiner Person zu ergründen, als ob Jesus das Prius wäre und die Christologie das Sekundäre, ist diese Christologie gebildet worden; sondern die Gemüter, die sich nach Gottesnähe sehnten, die eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurften, übertrugen auf ihn die Ideale ihres Herzens. So ist die neutestamentliche Christologie doch ein allgewaltiger Hymnus, den die Geschichte auf Jesus singt. Selbstverständlich ist, dass das aus der Fremde überkommene Bild des Gott-Erlösers im Judentum und dann im Urchristentum aufs stärkste umgebildet und der jüdisch-christlichen Religion amalgamiert worden ist. Es ist die Aufgabe der neutestamentlichen Forschung, im einzelnen zu zeigen, wie diese Umbildung des Übernommenen geschehen ist, und wiefern sich das Resultat von dem Ursprünglichen unterscheidet; aber das Eine können wir schon jetzt sagen, dass das neutestamentliche Christusbild trotz aller formalen Verwandtschaft inhaltlich hoch über allen heidnischen Mythen steht: »der Schwarm der naturalistischen Götter und Helden, die nur die Ideale der natürlichen sinnlich-selbstischen Menschheit waren, muss das Feld räumen vor dem einen Herrn und Gottessohn, der das Ideal des sittlichen Menschen, des freien Gehorsams und der Liebe ist«. Man vergleiche den Christus des Paulus und Johannes etwa mit Mithras, oder mit dem Hibil-Ziwâ der Mandäer, um die Richtigkeit dieses Urteils zu erkennen. Welche Gewalt aber diese Gedanken von dem niedergestiegenen Gottessohn besitzen, der zugleich das Ideal der Menschheit verkörpert, und der im Handeln und Leiden den Menschen alle Heilsgüter mitteilt, das lehrt die Geschichte der Christenheit bis auf

1) IV. Esra 61ff.

diesen Tag. Wenn aber das Christusbild des N.T. und der darauf folgenden christlichen Kirche nicht etwa nur — wie manche Moderne anzunehmen geneigt sind — allein oder auch nur primär auf dem Eindruck der historischen Person Jesu ruht, so folgt auch dies, dass das christologische Problem der Gegenwart kein bloss geschichtliches ist und auf rein geschichtlichem Wege nicht erledigt werden kann.

Wir kommen zum Schluss. Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm enthalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische. Denn das ist das Charakteristische, wir dürfen sagen, das Providentielle am Christentum, dass es seine klassische Zeit in der weltgeschichtlichen Stunde erlebt hat, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat. Darum hat es Teil an beiden Welten. So stark auch später das Hellenistische in ihm geworden ist, so ist doch das Orientalische, das ihm von Anfang an eignete, niemals ganz verschwunden. Unmittelbar nach Jesu Tode müssen diese fremden religiösen Motive in die Gemeinde Jesu eingeströmt sein. Ebendeshalb würde es unrichtig sein, das Christentum — wie vielfach geschieht — an dem vorwiegend aus den Synoptikern erschlossenen Evangelium Jesu als dem allein gültigen Maassstabe zu messen; vielmehr ist es dem Evangelium gegenüber, von dem es einerseits herkommt, anderseits doch eine neue selbständige Erscheinung, die ihre Wurzeln auch in einem Boden hat, aus dem das Evangelium nicht erwachsen ist, und die daher auch nicht nach dem Evangelium allein gemessen werden kann, sondern ihren Maassstab in sich selber trägt. Das Christentum, das bestimmt war, vielen Völkern gepredigt zu werden, war selber nicht von einem Volke erzeugt worden, sondern war aus einer grossen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker erwachsen. »Das Judentum aber war die Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden« [1]). Wenn demnach das Christentum »erkannt wird als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, in dessen

1) Bousset, Religion des Judentums S. 493.

Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Occidents ihre Verwertung und zugleich Veredelung und Harmonisierung gefunden haben: dann ist das«, so sagen wir mit Pfleiderer [1]), »die grossartigste und solideste Apologie des Christentums, die sich [auf geschichtlichem Standpunkt] denken lässt« [1]). Dann sieht man, dass es kein Zufall gewesen ist, wenn dieser Glaube die Welt überwunden und eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit heraufgeführt hat, sondern dass sich darin eine höhere geschichtliche Notwendigkeit offenbart.

1) Pfleiderer, Urchristentum [2] I S. VII.

DER WELTHEILAND

EINE JENAER ROSENVORLESUNG

MIT ANMERKUNGEN

VON

HANS LIETZMANN

BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1909

INHALT

Vorbemerkung 1. Vergils vierte Ekloge 2. Das goldene Zeitalter in der römischen Lyrik 6. Horaz epode 16 und Sertorius 7. Das Säkulum 8. Alexander der Große als Weltkönig 10. Die Diadochen und die Sotervorstellung 11, ihr Gottkönigtum 12. Cäsar und Augustus als Weltheiland 13. Vergil 15 und Horaz über die augusteische Zeit 16. Augustus und die Heilandsidee 16. Die spätere Kaiserzeit 18. Die orientalische Wurzel der römischen Heilandsidee: Babylonisches Gottkönigtum 19. Assurbanipal 20. Ägyptisches Gottkönigtum 22. Ägyptische Weissagungen 23. Die Messiasidee in Altisrael 26 und im jüdischen Volke 29. Das Urchristentum 30. Chiliasmus 31. Der Heilandsbegriff des Paulus 32.

Die ANMERKUNGEN geben die Verweise auf Literatur und Quellen. Ausführlicher werden behandelt: die vierte Ekloge 35. Das babylonische Gottkönigtum 48. Ägyptisches Lob des Königs 51. Der altchristliche Sprachgebrauch des Wortes Soter 56.

WENN ich es versuche, in großen Zügen Ihnen die Geschichte einer Idee zu zeichnen, welche zu den bedeutsamsten in dem Entwickelungsgange des Menschengeschlechtes zählt, so weiß ich wohl, daß es eigentlich ein verfrühtes Unternehmen ist. Es ist noch gar nicht so lange her, daß das Problem richtig erkannt wurde, und das uns zur Verfügung stehende Material ist überaus lückenhaft und dürftig. Wir können mit Bestimmtheit sagen, daß wir recht wichtige Faktoren zur Zeit noch nicht zu erkennen vermögen, und daß es der fortgesetzten Arbeit der berufenen Forscher in wohl absehbarer Zeit gelingen wird, Tatsachen zu ermitteln an Stellen, wo wir jetzt ein Fragezeichen setzen, oder an denen wir gar achtlos vorübergehen.

Aber die Gefahr, daß Sie diese ersten tastenden Versuche der jungen Religionswissenschaft als bereits fertige Resultate betrachten, wird hoffentlich durch diese vorausgeschickte Warnung wirksam beschworen, und die Bedeutsamkeit des Gegenstandes rechtfertigt meinen Wunsch, Ihnen die Geschichte der Heilandsidee in den bereits erkennbaren Hauptpunkten vor Augen zu führen.

Auch das bemerke ich noch vorab, daß ich auf die eigentlich mythologische und die allgemein ethnologische Seite des Problems nicht einzugehen gedenke, sondern nur die Entwickelung der Idee innerhalb des Kulturkreises der alten Welt behandeln werde.

Schon seit Jahrzehnten hallte die Welt rings um das Mittelmeer wider vom Schall der Waffen, und der Bürgerkrieg mit seinen Schrecken hatte von Italien aus seinen blutigen Rundgang durch die Lande immer aufs neue angetreten. Der große Cäsar, dessen Genius dem Unheil Halt zu gebieten versprach, war unter den Dolchen seiner politischen Feinde und phantastischer Freiheitshelden gefallen, und wieder entzündete der Kampf der Epigonen neues Grauen. Ein inbrünstiges Sehnen nach Frieden beherrschte die Völker, nirgends heißer und tiefer gefühlt als in Italien selbst, wo zu allem Leiden unter den Greueln des Krieges noch der sittliche Ekel vor diesem Kampf von Römern gegen Römer jedem in der Seele brannte, dem das Vaterland nach alter Sitte noch ein heiliger Begriff war. Und nun endlich schien Ruhe zu kommen: das Jahr 41 brachte nach bangen Monaten fast unverhofft Frieden zwischen Octavian und Antonius, und in freundlicher Verständigung teilten die Machthaber die Herrschaft der Welt unter sich. Zu den Höflichkeiten, die man sich nunmehr gegenseitig erwies, gehörte auch die faktische Zuteilung des Konsulats für das Jahr 40 an M. Asinius Pollio, den einflußreichen und feingebildeten Freund des Antonius.

Als Statthalter in Norditalien hatte Pollio vor kurzem einem jungen Dichter, dem noch nicht dreißig-

jährigen P. Vergilius Maro, sein väterliches Gut vor Konfiskation bewahrt, und dieser erinnerte sich jetzt dankbar seines Beschützers, trotzdem ihn später die Woge des Krieges doch wieder ins Elend geschleudert hatte. Pollio erwartete im Jahre 40 die Geburt eines zweiten Kindes, und als glückverheißender Prophet trat der Dichter in seines Gönners Haus mit einem Gedicht, dessen Widerhall von Jahrhundert zu Jahrhundert geklungen ist.

Das Sehnen und Hoffen einer zertretenen Welt spiegelt die vierte Ekloge wider, wenn sie jubelnd dem Pollio zuruft: unter deinem Konsulat wird der Heiland der Welt geboren, der das so sehnlichst erwartete goldene Zeitalter bringen wird. Dem Vater überläßt der Dichter, aus seinen Versen herauszulesen, daß sein eigenes Kind, dessen Geburt er erwartet, dieser Heiland sein soll.

Auf, ihr Sizilischen Musen, nun laßt uns Höheres singen!
Nicht einem jeden genügt ja Gebüsch und niederes Knieholz —
Sing ich von Wäldern, so seien die Wälder würdig des Konsuls.
Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen,
Und es beginnet von neuem der Zeiten geordnete Folge,
Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.
Du nur blick' auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
Welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
Zeit für die Welt, Lucina: jetzt herrscht dein Bruder Apollo.
Du, o Pollio, du wirst selbst noch als Konsul erschauen
Diese glanzvolle Zeit und der großen Jahre Beginnen.
Du wirst jegliche Spur, die von unserm Frevel zurückblieb,
Tilgen, und so vom beständigen Grauen die Länder erlösen.
Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken
Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.

Doch dir streut, o Knabe, zuerst freiwillig die Erde
Huldigend Gaben, des Epheus Gerank und die duftenden Wurzeln,
Mischt in die lachende Pracht des Akanthus indische Rosen.
Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
Nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden.
Selbst der Wiege entsprießt ein Kranz von schmeichelnden Blumen.
Schwinden wird auch die Schlange, der Gifte tückische Kräuter
Schwinden; es spenden in Fülle die Wiesen Assyriens Balsam.
Lesen wirst du zu jener Zeit vom Ruhme der Helden
Und von den Taten des Vaters und seine Stärke begreifen.
Bald bedecket das Feld mit weichem Golde die Ähre,
Rings im wilden Gestrüpp erglüht die dunkelnde Traube,
Honig tauen die Blätter der alten, knorrigen Eiche.
Doch noch finden sich wenige Spuren des Frevels der Urzeit,
Da man aufs Meer noch sich wagt mit dem Kiel, mit Mauern die Städt
Gürtet, und immer noch zieht in die Erde Furchen die Pflugschar.
Dann wird ein zweiter Tiphys erstehen, aufs neue die Argo
Fahren die Blüte der Helden, aufs neue tönen der Kriegsruf,
Und ein zweiter Achill wird Trojas Mauern berennen.
Doch hat der Lauf der reifenden Jahre zum Mann dich gefestigt,
Weicht auch der Schiffer vom Meer, nicht tragen tannene Planken
Waren zum Tausch, dann spendet allüberall alles die Erde.
Nicht mehr verwundet den Boden der Karst, den Weinstock die Hipp
Und es nimmt von den Stieren das Joch der kräftige Landmann.
Nicht mehr lernet die Wolle, die Farben künstlich zu täuschen,
Nein, auf der Wiese verwandelt dem Widder in lieblichen Purpur
Bald sich das Vlies, bald schmückt ihn des Safrans prächtige Farbe,
Rötliche Wolle bekleidet von selbst die weidenden Lämmer.
‚Solche Zeiten spinnet, ihr Spindeln' singen die Parzen
Eines Sinnes ihr Lied, fest steht der Wille des Schicksals.
Auf nun, Juppiters Sproß, du liebes göttliches Kindlein,
Schon kommt näher die Zeit, nimm an die erhabene Würde!
Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben,
Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels,
Sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht.
O, mir sei es beschieden, nach langem Leben im Alter
Einst mit Frische und Kraft von deinen Taten zu singen:
Weichen werd' ich im Liede dann nicht vor Linus und Orpheus,

Mag auch die Mutter den einen, den andern der Vater beraten,
Orpheus Calliopea, der schöne Apollo den Linus.
Pan vor Arkadiens Thron mag mit mir streiten im Wettkampf,
Pan vor Arkadiens Thron wird besiegt sich erklären im Wettkampf.
Knäblein, auf, nun erkenne die Mutter und grüß sie mit Lächeln,
Schufen ihr doch der Monate zehn langwierige Mühsal,
Knäblein, auf und beginne: wem nicht die Eltern gelächelt,
Dem bot nimmer ein Gott seinen Tisch, eine Göttin ihr Lager.

So rätselvoll viele Einzelheiten hierin auch sind: der Sinn des Ganzen ist nach einer Richtung hin völlig klar. Im Jahre 40 v. Chr. soll ein Kind geboren werden, welches zum König des goldenen Zeitalters bestimmt ist: es ist vom hohen Himmel herabgesandt als Erstling des neuen Geschlechtes, ja es kann sich göttlicher Abstammung rühmen. Seine Wiege wird die Natur mit wundersamen Blumen schmücken, und zugleich werden alle schädlichen Tiere und Pflanzen vom Erdboden verschwinden. Während es heranwächst und von seines Vaters Taten liest, steigert sich immer mehr der wunderbare Fruchtsegen der Natur im Wald und Feld. Aber noch ist die goldene Zeit nicht völlig erschienen: noch einmal treibt der uralte Fluch die Menschheit zum Krieg, und die Tage der alten Heldenkämpfe werden sich wiederholen, immer noch jagt die Habsucht den Kaufmann, die Not den Ackersmann an die Arbeit. Aber wenn der Knabe zum Manne gereift ist, wird auch dies aufhören, die Zeit des großen Wunders wird anbrechen: der Dichter hofft sie noch zu erleben und ihr Homer zu werden.

Das Gedicht ist alles andere, wie eine plumpe Schmeichelei für Pollio, selbst wenn dieser es so aufgefaßt haben sollte. Nicht mehr als die Möglich-

keit läßt der Dichter offen, daß das erwartete Kind seines Gönners dieser König sein werde; nur daß es im Jahre 40 geboren wird, ist ihm gewiß. Und nun zeigt sich ein seltsamer Zwiespalt, der das ganze Lied durchzieht: dieses neue Zeitalter ist bereits angebrochen, wie zu Anfang unzweideutig betont wird (‚jetzt' v. 4. 6. 7. 10), und doch muß sein König noch geboren werden, und seine volle wunderbare Entfaltung ist nicht vor 30—40 Jahren zu erwarten. Dieser Zwiespalt, der ja auch die poetische Wirkung des Ganzen nicht wenig beeinträchtigt, macht den Eindruck eines rationalistischen Kompromisses. War dem Dichter der Vorstellungskomplex vom goldenen Zeitalter auf der einen Seite gegeben, auf der anderen die Überzeugung, jene neue Zeit sei eben angebrochen, so verstehen wir seine Ausdrucksweise durchaus. Da die Wirklichkeit nur gerade die Anfänge einer Neuordnung der Dinge erkennen ließ, aber von der erhofften Märchenherrlichkeit noch gar nichts zu merken war, so mußte eine allmähliche Entwickelung konstruiert werden.

Wir können es aber auch durch andere Erwägungen wahrscheinlich machen, daß diese Annahme zutrifft.

Die römische Lyrik hat in jener Zeit gern das Bild jenes glücklichen Zeitalters gezeichnet, wo nur noch müheloses Genießen der Menschen seliges Los sein wird — oder war. Der kranke Tibull singt (I 3, 35 ff.) im Jahre 31 v. Chr. wehmütig von jenen Tagen, als man unter Saturns Regiment so glücklich lebte; kurz vorher hatte Vergil selbst in den Georgica (I 125 ff.) die ‚vor Juppiter' liegende Zeit geschildert, in der

noch alles fehlte, was den Ackerbau jetzt mühselig macht. Ein Menschenalter später hat Ovid in den Metamorphosen (I 89 ff.) die klassische Schilderung geliefert, die bis auf den heutigen Tag die bekannteste von allen ist. Aber während hier stets die vergangene Urzeit gemeint ist, hat ein anderer Dichter wohl im selben Jahre wie Vergil ein künftiges Glück mit diesen Paradiesesfarben gemalt: es ist Horaz in seiner sechzehnten Epode. Wie das siebente Gedicht dieser Sammlung schon dem Grauen vor dem Frevel des Bruderkrieges eindringliche Worte geliehen hatte, so beginnt auch diese Epode mit der wehen Klage, daß schon ein zweites Menschenalter sich im Bürgerkriege verzehrt und Rom mit seiner eignen Hand sich stürzt. Eine Rettung ist für das fluchbeladene Geschlecht auf dem entweihten Boden nicht mehr zu finden: so soll denn das ganze sündige Volk, soweit es den Frevel als solchen empfindet, Italien verlassen mit dem feierlichsten Schwur, nimmer wiederzukehren. Auf zu Schiff, hinausgesteuert in den Ozean, hin zu jenen seligen Inseln, welche allein noch die Zustände des goldenen Zeitalters bewahrt haben, während überall sonst auf Erden die eherne und dann die eiserne Zeit anbrach. Dort hat Juppiter den frommen Flüchtlingen dieses letzten Zeitalters eine Zufluchtsstätte bereitet.

Das ist präzise die eine Hälfte des Vorstellungsmaterials bei Vergil, selbst der Begriff der wenigstens subjektiv begrenzten Wiederkehr des goldenen Zeitalters fehlt nicht. Auch die Stimmung des Horaz ist der des Vergil nahe verwandt. Wie wörtlich wir solche Äußerungen zu nehmen haben,

lehrt uns das Beispiel des alten Kämpen Sertorius, der, nach langen Feldzügen des Bürgerkrieges überdrüssig, zeitweilig die Absicht hegte, westwärts in den Atlantischen Ozean hineinzusegeln und die Inseln der Seligen aufzusuchen „und dort in Ruhe zu leben, befreit von der Herrscherpflicht und den unaufhörlichen Kriegen". Und die liebliche Schilderung, die unser Gewährsmann Plutarch (Sertorius 8 f.) von diesen Eilanden gibt, würde einem Lyriker Ehre machen: es ist auch leicht zu vermuten, woher er seine Farben genommen hat.

So treffen wir bei Horaz und Sertorius so gut wie bei Vergil die gleiche Vorstellungsreihe: der Jammer der Gegenwart soll abgelöst werden durch eine märchenhaft glückliche, nahe bevorstehende Zukunft. Aber Vergil geht in zwei Dingen über sie hinaus: er weiß, daß diese Zeit des Heiles für die ganze Welt bereits angebrochen ist, und zweitens, daß ein göttlicher König ihr Vollender sein wird. Wie kam er dazu?

Man könnte für die erste Vorstellung, von der zunächst die Rede sein soll, einfach auf die Eingangs dieses Vortrages geschilderte politische Situation verweisen, und würde damit unzweifelhaft den einen wesentlichen Faktor genannt haben. Und doch glaube ich, daß wir uns nicht dabei begnügen dürfen: wir haben Material, das uns noch einen Schritt weiter führt.

Seit dem Jahre 463 v. Chr. war in Rom der Begriff des ‚Saeculum' wohlbekannt; unsere Gewährsmänner versichern, er sei aus Etrurien übernommen worden. Man verstand darunter die längstmögliche

Dauer eines Menschenlebens, rund 100 Jahre. War diese Zeit verstrichen, so fand eine Sühnefeier statt: man ‚bestattete' das alte Säkulum und sühnte durch Opfer die Schuld der vergangenen Zeit. Alle alte Sünde und, so hoffte man, alles daraus entsprungene Unheil war damit gebannt, und ein neues Zeitalter konnte frohen Mutes der Zukunft entgegenblicken. So erklärt es sich, daß bei der Unsicherheit der doch ziemlich willkürlichen Berechnung, in Tagen der Not, die etwa 100 Jahre von der letzten Säkularfeier entfernt waren, ja gelegentlich schon früher, vielfach die Überzeugung sich verbreitete, das Säkulum sei zu Ende, und daß auch der Staat gern die Gelegenheit ergriff, durch die Erneuerung der heiligen Handlung dem alten Unheil einen Damm vorzuschieben.

Für unsere Zeit hatte die letzte Säkularfeier 146 (statt 149) stattgefunden. Schon im Jahre 88 hatten auf Grund von Wunderzeichen etruskische Seher den Ausbruch eines neuen Säkulums verkündet, das war wirkungslos geblieben. Aber jetzt mehrten sich die Zeichen. Gleich nach dem Tode Cäsars (44) war ein Komet am Himmel erschienen, und ein Haruspex hatte ihn als Zeichen dafür gedeutet, daß das zehnte d. h. nach etruskischer Vorstellung das letzte, Säkulum gekommen sei: mitten in der Rede war er tot zu Boden gestürzt, weil er ein göttliches Geheimnis verraten hatte. Um dieselbe Zeit berechnete der größte Gelehrte Roms, Varro, die Dauer des Säkulums auf 110 Jahre: das ergibt, von dem eigentlich korrekten und von Varro gebilligten Termin der letzten Feier, dem Jahre 149, an gerechnet, den Beginn eines neuen Säkulums für 39 oder, wenn man die Kalenderreform

Cäsars berücksichtigt, für den 1. Oktober 40, also das Jahr, in dem die vierte Ekloge entstanden ist. Ja, der Wortlaut der Verse 13 f. macht es höchst wahrscheinlich, daß sogar eine Säkularfeier von Staatswegen im Jahre 40 geplant war, und daß Pollio die Sühnefeier als Konsul vollziehen sollte. So war also nach der Ansicht der einen das neue Säkulum schon 44 angebrochen, die anderen erwarteten es für 40; daß es ein goldenes Zeitalter, wie die Dichter es malten, werden würde, wünschte die Sehnsucht der Welt. Alles das vereinigt Vergil: er erkennt allem Anschein nach die Tatsache an, daß es 44 schon begonnen hat, für 40 erwartet er aber die Geburt seines Königs, und ein Menschenalter später erhofft er den vollen Glanz des Paradieses für die Erde.

Doch woher kam ihm die Anschauung, daß ein König aus göttlichem Geschlecht die glückliche Zeit bringen werde? Mit der im republikanischen Rom heimisch gewordenen Säkularidee hat sie sicherlich keine ursächliche Verknüpfung, sondern sie muß aus einer Atmosphäre stammen, in welcher das Königtum als eine nicht nur geliebte, sondern sogar heilige und göttliche Einrichtung galt. Das läßt sich nachweisen.

In der sieghaften Heldengestalt Alexanders des Großen war der griechischen Kultursphäre zum ersten Male die Idealgestalt eines Weltkönigs leibhaftig entgegengetreten, dessen unermeßliche Macht allem kleinlichen inneren Zank und Hader, aber auch jeder von außen drohenden Gefahr ein Ende machte und den Reichtum des Orients mit der Bildung der Griechen vereinigte. Aber das kluge Entgegenkommen

des Eroberers hatte auch die Orientalen in seiner Person den legitimen Erben ihres uralten, mit göttlichem Ansehen umkleideten Königtums erblicken gelehrt, und bereitwillig boten sie Titel und Ehren des Gottkönigs dem neuen Fürsten der Welt.

Doch sein Reich zerfiel schnell: in wunderbaren Sagen und krausen Prophezeiungen erhielt sich noch viele Jahrhunderte lang die Hoffnung auf seine Erneuerung und die Wiederkehr des so jäh geschiedenen Königs, dessen Bild bei Rhetoren wie bei Dichtern zum Typus des Idealherrschers ausgebildet wurde. In die sehr beträchtlichen Trümmer seines Reiches teilten sich die Generäle Alexanders, die Diadochenkönige, und zu den ideellen Gütern, welche sie mitübernahmen, gehörte auch das orientalische Gottkönigtum. Aber die Entwickelungsgeschichte des vierten Jahrhunderts hatte auch auf griechischem Boden den Weg zur Vergötterung des Herrschers gewiesen, indem sie an den altgriechischen Begriff des ‚Soter', des ‚Heilandes' anknüpfte. Ursprünglich war ‚Soter' ein Kultname, der nur den Göttern zukam, und jeweils dem Zeus, Apollo, Asklepios, Hermes und anderen, in der Femininform ‚Soteira' zahlreichen weiblichen Gottheiten beigelegt wurde, wenn sie als Nothelfer angerufen oder bezeichnet wurden. Doch allmählich entwickelte sich parallel dem allgemeinen Streben nach Heroisierung der großen Toten die Sitte, daß einzelne Gemeinwesen hervorragende Männer, denen sie Errettung aus politischer Bedrängnis verdankten, nicht nur als Heroen verehrten, sondern auch mit dem göttlichen Titel eines Soter schmückten. Ums Jahr 300 setzt nach einigen vorbereitenden Stadien

die Entwickelung im griechischen Mutterlande ein und begegnet uns bald darauf bei den Seleuciden in Syrien und den Ptolemäern in Ägypten: auf diesen beiden Gebieten können wir beobachten, wie die ursprüngliche griechische Heilandsvorstellung sofort eine Verschmelzung mit der orientalischen Gottkönigsidee eingeht und so den Heilandsgedanken erzeugt, welcher die römische Zeit beherrscht.

Von diesem morgenländischen Königsbegriff in seiner ägyptischen Form liefert uns geradezu ein Musterbeispiel die berühmte dreisprachige Inschrift von Rosette vom Jahre 196 v. Chr., dieselbe, welche für die Entzifferung der Hieroglyphenschrift die Wege gewiesen hat. In ihr wird der junge Ptolemäus V. bezeichnet als der, „welcher Ägypten Ordnung gebracht hat . ., der das Leben der Menschen glücklich gemacht (wörtlich: aufgerichtet) hat, das lebendige Abbild des Zeus, der Sohn des Helios, der ewig lebende Ptolemäus, Liebling des Ptah, Gott auf Erden, der, Gott von Gott und Göttin stammend, gehandelt hat wie Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, der seinen Vater Osiris rächte, der Ägypten den Frieden gebracht hat, der allen ihr Recht gab, wie Hermes der höchste Gott, der die Stadt Lykopolis mit Sturm nahm und alle Frevler in ihr vertilgte, so wie Hermes und Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, die Abtrünnigen in derselben Gegend früher gezüchtigt haben, der Heiligtümer, Tempel und Altäre gründete und die, welche der Hilfe bedurften, wieder aufrichtete, und so eines wohltätigen Gottes Sinn bewies in dem, was die Religion angeht“. Die Worte bedürfen keines Kommentars: deutlicher kann

die Gottheit des Königs aus Göttergeschlecht nicht ausgesprochen werden; mit gesuchter Absichtlichkeit werden in seinen Taten Züge des alten Göttermythus gefunden: Sieg, Ordnung, Frieden, Aufrichtung des Zerfallenen sind die Kennzeichen seiner Regierung. Diese Anschauungen und Titulaturen wurden, wie gesagt, zunächst in den Diadochenreichen herrschend, und als diese im Verlauf des zweiten und ersten Jahrhunderts vor Christus sich in römische Provinzen verwandelten, trug man dort kein Bedenken, die allmählich zur konventionellen Huldigung gewordenen Formeln auf die römischen Prokonsuln und Feldherrn zu übertragen, die nun an Stelle der früheren Könige die Länder beherrschten: auch sie werden als ‚Heilande' der Städte und Provinzen gefeiert, auch ihnen zollt man göttliche Ehren.

Da taucht in Julius Cäsar zum ersten Male wieder seit den Tagen Alexanders des Großen aus der Schar der wechselnden Könige und Generäle eine Persönlichkeit auf, deren Machtbereich die Welt zu umspannen verhieß: es ist schwerlich Zufall, daß wir für ihn zuerst eine Bezeichnung nachweisen können, welche den Titel ‚Weltheiland' aufs nächste berührt. Ein Volksbeschluß von Ephesus aus dem Jahre 48 v. Chr. nennt ihn „den von Ares und Aphrodite stammenden Gott auf Erden und allgemeinen Heiland für das Menschenleben".

Cäsar starb, aber die einmal entzündete Hoffnung blieb: Vergils vierte Ekloge ist uns ein Beweis dafür. Da kam mit Augustus wirklich der Herr der Welt, der ihr endlich den so lang ersehnten Frieden brachte, und auf ihn hat sich nun die Weltheilandsidee in

ihrer ganzen Fülle niedergelassen. In einem Ehrendekret der kleinasiatischen Städte vom Jahre 9 v. Chr. wird versichert, daß „der Geburtstag des göttlichsten Cäsar mit Recht dem Anfang der Weltgeschichte (ἀρχὴ τῶν πάντων) gleich zu achten sei", denn er habe „der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben und jedes zerfallende und dem Untergang geweihte Gebilde wieder aufgerichtet, ja die Welt wäre gern der Vernichtung entgegengegangen, wenn nicht das allgemeine Glück für das All, der Cäsar, geboren wäre". Im weiteren Verlauf hören wir dann, daß „die über unserem Leben waltende Vorsehung diesem Leben die höchste Vollendung gebracht habe, indem sie den Augustus uns schenkte, den sie zum Wohle der Menschheit mit Kraft erfüllte, und ihn uns und unseren Nachkommen als Heiland sandte, der dem Krieg ein Ende machen und das All ordnen sollte". Da nun „den Anfang der auf ihn bezüglichen Freudenbotschaften (εὐαγγέλια) der Geburtstag des Gottes" bildet, so beschließt die Provinz Kleinasien, von nun an jedes Jahr mit dem 23. September, dem Geburtstag des Kaisers, beginnen zu lassen. Wir finden hier die uns aus der Inschrift von Rosette geläufigen Gedankenreihen ins Weite gedehnt: aus dem Segenskönig des Einzellandes ist der Heiland der ganzen Welt geworden. Zugleich wird aber durch die Kalenderreform unzweideutig der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß mit der Geburt des Augustus die Weltgeschichte neu begonnen hat, daß — um mit Vergil zu reden — ein neues Zeitalter angebrochen ist.

Eine wenige Jahre jüngere Inschrift aus Halikarnaß malt uns das Glück dieser neuen Zeit deut-

licher: „Die ewige und unsterbliche Naturgewalt des Weltalls hat das höchste Gut zu überschwenglicher Wohltat den Menschen geschenkt, indem sie den Cäsar Augustus in unser glückliches Leben brachte, den Vater seines Vaterlandes, Zeus Patroos und Heiland des allgemeinen Menschengeschlechtes, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllte, sondern übertraf. Denn in Frieden ruhen Land und Meer, die Städte blühen durch gute Gesetze, Eintracht und Segen, jedes Gute entfaltet sich reich und trägt Früchte, und die Menschen sind voll guter Hoffnung auf die Zukunft und voll guten Mutes für die Gegenwart."

Aber schon geraume Zeit vor diesen feierlichen Kundgebungen der Provinzialbehörden ist das Gleiche aus demselben Munde erklungen, der das Rätsellied der vierten Ekloge gesungen hatte. Ums Jahr 23 hat Vergil die Unterweltsepisode seiner Aenëis geschaffen und in ihr (VI 791 ff.) das Idealbild der augusteischen Zeit gezeichnet. Anchises zeigt da seinem von der Sibylle geleiteten Sohn unter den Traumbildern der Zukunft auch den „Augustus Cäsar, den Sohn des Göttlichen, der für das einst von Saturn beherrschte Gefilde Latiums wiederum das goldene Zeitalter schaffen und sein Reich noch über die Garamanten und Inder hinausdehnen wird" — und es folgt eine weitere Beschreibung des unermeßlichen Umfanges jenes augusteischen Reiches, welche mit vollster Absicht ihre Farben den üblichen Schilderungen der Taten Alexanders des Großen entnimmt. Der Dichter gibt hier die authentische Korrektur seines früheren Liedes: er will es auf Augustus bezogen wissen, und

die gelehrten Erklärer seiner Werke im Altertum sind ihm damit bereitwillig gefolgt. Fast noch eindringlicher als Vergil hat Horaz die Herrlichkeit der augusteischen Zeit gefeiert, wenn er auch der rein mythologischen Fassung der Gedanken oft absichtlich ausweicht. Er sagt nirgendwo direkt, daß er die Inseln der Seligen, die er einst auf flüchtendem Schiffe aufsuchen wollte, im Italien des Augustus gefunden habe, aber er meint es doch, wenn er den Kaiser als Gott auf Erden feiert, der dem Juppiter gleich regiere (Od. III 5, 1 ff.), oder ihn als den Merkur besingt, der in Menschengestalt zum Volk der Quiriten herabgestiegen sei (Od. I 2, 41 ff.); ja, in Augustus haben die Götter den Menschen das Beste geschenkt, was sie ihnen geben konnten; besser kann es nicht werden, auch wenn das goldene Zeitalter zurückkehrte (Od. IV 2, 37 ff.). Und was die Dichter sangen, was die Prunkinschriften verkündeten, das war mehr als poetische Phrase und rhetorische Schmeichelei: es war das allgemeine Empfinden einer nach endlosen Kriegen aufatmenden Welt, der die mächtige Hand des neuen Herrschers endlich den Frieden brachte, welcher dem lebenden Geschlecht noch fast unbekannt war.

Augustus selbst hat diese Stimmung klug zu benutzen gewußt, aber — unseres Wissens — nicht von sich aus direkt auf sie Bezug genommen. Wenn er mit einem Ring siegelte, der das Bild Alexanders trug, und Wunder erlebte, die vor ihm nur Alexander begegnet waren, so knüpfte er freilich damit an die sagenumwobene Tradition des letzten Weltbeherrschers an, wie es schon Cäsar getan hatte. Aber

eine Bezugnahme auf die Heilandsvorstellung wird man darin nicht ohne weiteres erblicken dürfen, so wenig wie sich in der Säkularfeier des Jahres 17 v. Chr. eine solche nachweisen läßt. Freilich wurde das alte Säkulum damit zu Grabe getragen und der Anbruch einer neuen Zeit dokumentiert — aber alle uns erhaltenen Nachrichten lassen darin nur eine modifizierte Neubelebung des vorhin (S. 9) erwähnten altrömischen Brauches erkennen, die an Stelle einer den Unterirdischen geltenden Sühnefeier eine Huldigung für die kaiserlichen Hausgötter Apollo und Diana setzte. Auch das offizielle Carmen saeculare des Horaz ist dabei ziemlich zurückhaltend — wenn man es z. B. mit Vergils Worten oder der Sprache der Inschriften vergleicht. Augustus hat die Heilandsvorstellung gern auf sich anwenden lassen, aber nicht selbst angewendet — genau wie, auf römischem Boden wenigstens, die Vergötterung auch. Aber die von Augustus selbst ausgesprochenen Gedanken wuchsen beim Volke schnell ins Ungemessene. Wenn er alles tat, um den Apollokult des julischen Hauses in den Vordergrund der staatlichen Religionsübung zu rücken, so wußte man im Volke bereits, er sei ein Sohn des Apollo, und flüsterte sich eine dem entsprechende Legende ins Ohr; ja, wir hören von einer Statue, die den Kaiser mit den Insignien des Apollo, d. h. als Gott, darstellte. So wird man auch die dem Apollo geltende Säkularfeier als den Anbruch des apollinischen Zeitalters im Sinne der vierten Ekloge angesehen haben. Es war durch den Gesamtcharakter der augusteischen Politik begründet, daß der Kaiser vergessene Kulte wieder ins Leben rief

und zerfallene Tempel neu erstehen ließ; aber es traf zusammen mit dem, was die Inschrift von Rosette wie die kleinasiatischen Denkmäler vom Heiland der Welt aussagten, daß er „alles Zerstörte und Zerfallene aufrichtete". Schnell ist nun der Heilandsgedanke mit dem Kaisertum zusammengewachsen, und was ursprünglich volle Empfindung war, sank zur leeren Titulatur und kriechenden Schmeichelei herab.

Als Caligula den Thron besteigt, tönt ihm bereits entgegen, „die Welt habe ihrer Freude kein Maß finden können, jede Stadt und jedes Volk beeile sich, den Gott zu schauen, denn jetzt breche das glücklichste Zeitalter für die Menschheit an", und bis zur Zeit Konstantins ist „Heiland des gesamten Menschengeschlechtes" ein stehender Titel der Kaiser, und das „glückliche Zeitalter" ist schnell so stereotyp geworden, daß die blutige Satire auf Claudius, die Senecas Namen trägt, datiert ist „am 13. Oktober des neuen Jahres, am Beginn des glücklichen Zeitalters", womit die Thronbesteigung Neros gemeinst ist. Ja, sogar in einem baupolizeilichen Senatsbeschlusse aus der Zeit des Claudius kommt unter Berufung auf die „Vorsehung des allgütigen Kaisers" die Wendung vor, daß es „dem gegenwärtigen glücklichen Zeitalter gemäß sei", auch für Privatgebäude Sorge zu tragen und zu verhüten, „daß durch eingefallene Häuser ein im Frieden höchst verhaßter Anblick hervorgerufen werde". Die Heilandsidee ist schon zur Scheidemünze geworden.

Wir haben bisher unser Augenmerk ausschließlich auf die griechisch-römische Welt gerichtet, aber dabei schon gesehen, daß weder der altgriechische

Soterbegriff noch der altrömische Säkulargedanke ausreicht, um die Heilandsvorstellung der Kaiserzeit zu erklären. Beides sind vielmehr nur Hilfsgedanken gewesen, die erst durch Verschmelzung mit der Hauptidee wirksam wurden. Und diese Hauptidee war das, was wir einstweilen als orientalische Gottkönigsvorstellung bezeichnet haben, und zwar in der speziellen Ausprägung, daß der göttliche oder mit göttlichen Kräften ausgerüstete König eine märchenhaft glückliche Zeit für sein Volk — oder gar für die ganze Welt bringen wird. Wo können wir diese Idee nachweisen?

In dem großen assyrisch-babylonischen Kulturbereich steht durch Jahrtausende hindurch lediglich die Anschauung im Vordergrunde, daß der König von den Göttern auserwählt und berufen, von ihnen geschirmt und beraten sei; „Liebling der Götter" ist dort der übliche Titel, und der Unterschied tritt besonders deutlich hervor, wenn wir als Musterbeispiel die ganz im babylonischen Stil gehaltene Keilinschrift des Antiochus Soter (280—261 v. Chr.) betrachten: „Antiochus, der große König, der mächtige König, der König der Heerscharen, der König von Babylon, der König der Länder, der Ausstatter von Isagil und Izida, der fürstliche Sohn des Seleukus, des macedonischen Königs, des Königs von Babylon, bin ich." Daneben halte man die Titulatur desselben Königs auf gleichzeitigen griechischen Inschriften als „Soter" und seines Nachfolgers als „Gott", sowie die offizielle Herleitung des Seleucidengeschlechtes von Apollo, welche die Gemeinde von Ilion an Antiochus Soter preist und Seleukus II. (246—226 v. Chr.) in

einer von ihm ausgehenden Inschrift offiziell für sich in Anspruch nimmt: das stammt augenscheinlich nicht direkt aus den babylonischen Königsinschriften. Immerhin fehlt die Vorstellung von der Göttlichkeit des Königs auch in Altbabylon keineswegs. Gudea, der Vizekönig von Lagasch um 2600 v. Chr., nennt sich mehrfach „ein Kind, erzeugt von der Göttin Gatumdug", und andere altbabylonische Könige bezeichnen sich direkt oder indirekt als „Götter". Auch die gelegentlich auftauchende Formel, der König sei von einem „unbekannten Vater" erzeugt oder „im Verborgenen" geboren, hat deutlich einen mythischen Sinn: die der Mosesgeschichte ähnliche Legende Sargons von Agade illustriert das am besten. Aber es scheint, als ob diese Züge in späterer Zeit, etwa nach 2000, stärker zurücktreten, wenn nicht streckenweise gänzlich verschwinden.

Erst Assurbanipal (668—626), in dessen Bibliothek das eben besprochene Material gefunden worden ist, hat unseres Wissens an solche Ideen wieder angeknüpft. Von ihm wird an zwei Stellen erzählt, daß er „an den Brüsten der Göttin, der Königin von Niniveh" oder der Belit-Ischtar gesogen habe, und seine Regierungszeit schildert er selbst in Worten, welche in den überschwänglichen Huldigungen der römischen Provinzialen deutliche Parallelen finden. Er sagt von sich: „Ein streitbarer Mann, ein Liebling Assurs und der Istar, aus königlichem Stamm, bin ich. Seit Assur, Sin, Samas, Ramman, Bel, Nebo, Istar von Niniveh, die Königin in Kidmuru, Istar von Arbela, Ninib, Nergal und Nusku mich in Güte hingesetzt auf den Thron des Vaters meines Erzeugers,

ließ Ramman seinen Regen los, öffnete Ea seine Wasserhöhlen, ward das Getreide 5 Ellen hoch in seinen Ähren, ward die Ähre $^5/_6$ Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, ließ der Rohrstand beständig emporschießen, ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig werden, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen. Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder."

In noch volleren Tönen besingt ein Höfling in einem an ihn gerichteten Schreiben diese glückselige Zeit: „Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen . . . die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . heiraten . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du freigelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden."

Es ist mit vollem Rechte gesagt worden, daß diese Schilderungen der Segenszeit altes Traditionsgut sein werden und das Gegenstück zu den aus der Wahrzeichenliteratur wohlbekannten Darstellungen einer Unglückszeit bilden. Vielleicht ist auch der Gedanke, eine neue Epoche mit ihrem Regierungsantritt beginnen zu lassen, mehreren babylonischen Königen gekommen.

Es besteht nach alledem die Möglichkeit, daß wir die eben zitierten Äußerungen aus der Zeit Assurbanipals im Sinne einer Heilandsvorstellung auffassen dürfen, die dann, natürlich schon vorher ausgebildet und in höfischen Kreisen oder beim Volke gepflegt, nur infolge der Lückenhaftigkeit des Materials erst im siebenten Jahrhundert uns vor die Augen tritt, um sofort wieder zu verschwinden. Aber mehr als die Möglichkeit dieser Auffassung wird nach dem vorgetragenen Befunde ein kritisch gestimmter Historiker einstweilen nicht zugestehen können.

Wenden wir uns nun nach Ägypten, auf das jüngst als auf die Heimat messianischer Prophezeiungen hingewiesen worden ist. Hier ist die Vorstellung, daß der König ein göttliches Wesen sei, ein uraltes und stets weiter gepflegtes Dogma: „Sohn des Ra" ist der ständige Titel des Königs, und zwar ist das durchaus realistisch gemeint: der Sonnengott hat in der Gestalt seines irdischen Vaters ihn mit seiner Mutter gezeugt. Machen wir die vorhin bei Antiochus Soter angestellte Probe, so können wir nur die völlige Identität der hellenistischen und der einheimisch-ägyptischen Königstitulatur feststellen. Die Inschrift von Rosette hatte einen gleichlautenden hieroglyphischen, demotischen und griechischen Text. Ptolemaeus Philadelphus heißt „der Horus, der siegreiche Jüngling, der Herr des Geier- und des Schlangendiadems, der groß ist an Tapferkeit, der Gold-Horus, ihn ließ erglänzen (als Thronberechtigten) sein Vater, der König von Ober- und Unterägypten, die mächtige Persönlichkeit des Sonnengottes Ra, der von Amon

Geliebte, der Sohn der Sonne, Ptolemäus, der Gott, der Bruderliebende“ usw.

Die Titulatur des Augustus lautet: „Der schöne Knabe, lieblich durch Liebenswürdigkeit, der Fürst der Fürsten, ausgewählt von Ptah und Nun, dem Vater der Götter, König von Oberägypten und König von Unterägypten, Herr der beiden Länder, Imperator, Sohn der Sonne, Herr der Diademe, Cäsar, geliebt von Ptah und Isis.“ Das unterscheidet sich nur durch die Namen der Götter von den vorhin besprochenen griechisch-römischen Aussagen.

Auch das Lob des gerade regierenden Herrschers finden wir nicht selten in Worten und Bildern gefeiert, welche an die Assurbanipalinschriften erinnern.

Nun gibt es aber weiterhin in Ägypten eine Literatur von Prophezeiungen, die regelmäßig eine Unglückszeit für das Land in Aussicht stellen, welche dann durch einen König beseitigt und durch eine Segenszeit abgelöst wird. Die älteste uns erhaltene Form stammt aus dem Anfang der XIX. Dynastie (ca. 1500 v. Chr.). Ausführlich wird hier die völlige Verkehrung aller sozialen Ordnung geschildert, die Vornehmen und Reichen werden geknechtet, und die Armen bemächtigen sich ihrer Schätze, Fremdvölker sind im Lande, Mordtaten und Krankheiten raffen die Bewohner dahin, die Heiligtümer werden geschändet, die Äcker liegen brach, die Weiber sind unfruchtbar, Ägypten ist „wie eine umherirrende Herde ohne Hirten“. Es folgt eine große Lücke im Text, und plötzlich vernehmen wir das Lob des Erlöserkönigs: „Er bringt Kühlung auf das Brennende. Man sagt: Er ist ein Hirte für alle Menschen, nichts Böses ist in

seinem Herzen. Wenn seine Herde sich verirrt [?], dann verbringt er den Tag, um sie einzufangen. Die Herzen brennen: daß er doch ihr Wohl . . . vollbringe. Wahrlich, er schlägt die Sünde, er streckt [?] den Arm gegen sie aus . . . Die Götter sind in den Herzen (der Menschen, es wird wieder gezeugt). Nicht wird auf dem Weg einer gefunden, der schlägt . . .“

Aus der Zeit der XVIII. Dynastie (d. h. etwa dem achtzehnten Jahrhundert v. Chr.) besitzen wir einen Petersburger Papyrus, welcher prophezeit, daß ein König des Südens, Ameni, Ober- und Unterägypten vereinigen, die Asiaten und Libyer schlagen und die Bösen unterwerfen werde. Hiermit nahe verwandt ist eine Prophezeiung, welche Josephus (Contra Apionem I 26) aus dem Historiker Ägyptens, Manetho, ausgeschrieben hat, und in der gleichfalls eine dreizehn Jahre währende Zeit der Fremdherrschaft in Ägypten schließlich durch König Amenophis beendigt wird. Die Prophezeiung will aus den hinterlassenen Papieren des dem Amenophis eng befreundeten Sehers stammen, der sich nach ihrer Aufzeichnung das Leben genommen hatte.

Ein demotischer Papyrus, der im Jahre 5 n. Chr. geschrieben ist, hat eine Prophezeiung erhalten, die in die Zeit des sagenhaften Königs Bokchoris verlegt ist. Ein Lamm redet mit menschlicher Stimme, verkündet Unheil für Ägypten, aber dann, wenn 900 Jahre vollendet sind, wird der Gott sein Antlitz Ägypten wieder zuwenden und sich von den fremden Kriegern abkehren: das Land wird seine geraubten Götterbilder wiedergewinnen, und Glückseligkeit und Freude

werden in Ägypten herrschen. Am Ende seiner Rede sinkt das Lamm tot hin und wird vom König Bokchoris „wie ein Gott“ bestattet. Wer diesen anscheinend alten Text in der augusteischen Zeit wieder abschreiben ließ, mag sich ausgerechnet haben, daß die 900 geweissagten Jahre seit Bokchoris nun zu Ende seien und die glückliche Zeit demnächst bevorstehe.

In diese Reihe gehört auch das in zwei sich gegenseitig ergänzenden, aber stark lückenhaften Papyri nachchristlicher Zeit erhaltene „Töpferorakel“, welches sicher der Ptolemäerzeit, möglicherweise dem Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. entstammt. Ein Töpfer wird aus einem nicht unzweifelhaft entzifferbaren Grunde vor König Amenophis, den wir schon aus Manetho kennen, geführt, um sich zu verantworten. Er tut es, indem er anhebt zu weissagen. Sicher erkennbar ist, daß er von Fremdherrschaft redet, die von Syrien herkommt. Aber es folgt die Zeit der Vergeltung, die Stadt am Meere wird zerstört werden, Fischer werden dort am Strand ihre Netze trocknen, „und dann wird Ägypten fröhlich sein, wenn der 55 Jahre gnädig regierende von Helios stammende König kommt, der Spender des Guten, eingesetzt von der großen Göttin Isis, derart, daß die Lebenden wünschen, die vorher Verstorbenen möchten wieder auferstehen, um an dem Guten teilzuhaben. Am Ende dieser Ereignisse aber werden die Blätter fallen und der wasserlose Nil wird sich füllen und der unregelmäßig verwandelte Winter wird wieder in seinem Kreis laufen und dann wird der Sommer seinen Lauf wiederaufnehmen und lieblich werden die Winde wehen ..... vermindert. Denn zur Zeit der

Typhonier war die Sonne verfinstert. Sie wird (aber nun) aufleuchten und die Strafe der Übeltäter zeigen und die Not der Gürtelträger, und Ägypten" — ehe er den Satz, etwa mit den Worten „wird glücklich sein", vollenden kann, bricht der Prophet tot zusammen; der aufmerksam lauschende König Amenophis läßt ihn in Heliopolis bestatten und seine Worte aufzeichnen.

Was uns die ägyptischen Quellen geboten haben, zeigt allerdings nahe Berührung mit der Heilandsidee der römischen Kaiserzeit. Wir haben deutlich die Hoffnung auf eine Zeit des Glückes, welche durch die Herrschaft eines göttliches Königs nach einer vorangehenden Unheilsperiode herbeigeführt wird. Auch die Ausmalung der Segenszeit geht insofern über das Selbstverständliche hinaus, als auch die Natur eine Umwandlung erfahren soll — freilich nur aus der Verkehrtheit ins Normale, statt aus dem Normalen ins Märchenhafte, wie es bei den Dichtern der Kaiserzeit der Fall ist: aber in diesem Punkte stimmen wieder die Inschriften der Kleinasiaten durchaus mit den ägyptischen Weissagungen überein. Sollte aber gar mit der Veränderung des Sonnenlaufes der Beginn einer neuen Sothisperiode gemeint sein, so wäre die Ähnlichkeit mit dem Gedankenkreis der Kalenderinschrift von Priene noch größer.

Und nun zu dem Volke, das wir mit Recht als den klassischen Vertreter der Heilandsidee zu betrachten pflegen, und das ich aus eben diesem Grunde erst an letzter Stelle nenne, Israel.

Fehlt hier auch infolge des monotheistischen Charakters der Religion der Begriff der Göttlichkeit des Königs, so sind dafür die übrigen Seiten der

Heilandsidee um so kräftiger entwickelt. Mindestens seit dem achten Jahrhundert, welches die ersten Stürme der assyrischen Kriegszüge über das kleine Land brachte, tritt uns mit immer deutlicheren Zügen das Bild eines Erlöserkönigs entgegen, der allen politischen Nöten ein Ende machen und eine Zeit märchenhafter Glückseligkeit für Israel herbeiführen wird.

Für Amos ist es Jahve selbst, dessen „Tag" das Volk erhofft (5, 18 ff.). Er wird, wie ein vielleicht späterer Anhang ausführt, „die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und seine Trümmer wiederum bauen wie in den Tagen der Vorzeit". Dann sollen die Feinde niedergeworfen werden und „Tage kommen, da holt der Pflüger den Schnitter ein und der Traubenkelterer den Säemann, da werden die Berge von Most triefen und alle Hügel zerfließen" (9, 7 ff.).

Bei Hosea (2, 19 ff.) lesen wir von der religiösen Erneuerung Israels und daß Jahve „einen Bund schließen wird mit den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Landes. Bogen, Schwert und Waffe will ich zerbrechen und fortschaffen von der Erde und sie in Sicherheit wohnen lassen".

Aber klarer und ausführlicher als diese in ihrer Datierung umstrittenen kurzen Stücke redet die klassische Stelle des Jesaia (11): „Aus dem Stumpfe Isais wird ein Reis ausschlagen und aus seiner Wurzel ein Zweig hervorbrechen; der Geist Jahves wird sich auf ihn niederlassen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahves. An der Furcht Jahves wird er sein Wohl-

gefallen haben und wird nicht nach dem richten, was seine Augen sehen, noch nach dem, was seine Ohren hören, urteilen, sondern über die Geringen mit Gerechtigkeit richten und über die Elenden des Landes in Geradheit urteilen und die Gewalttätigen mit dem Stock seines Mundes schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen die Gottlosen töten. Und Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden sein. Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen, und der Parder neben dem Böcklein lagern, und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden und ein kleiner Knabe sie leiten. Kuh und Bärin werden weiden und ihre Jungen nebeneinander lagern und der Löwe wird sich wie die Rinder von Stroh nähren. Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand auf das Auge der Natter legen. Sie werden keinen Schaden und kein Verderben zufügen in meinem ganzen heiligen Berglande, denn das Land wird von Erkenntnis Jahves voll sein wie von Wassern, die das Meer bedecken." Dasselbe sagt Jesaias an anderer Stelle (c. 9) kürzer, ähnlich wiederholt es Ezechiel 34, 23 ff. Hier tritt der Heilandsgedanke klar mit allen wesentlichen Zügen hervor: nach den Tagen des Unglücks wird ein von Jahve erwählter König aus Davids Geschlecht in gerechter Regierung glückliche Zeiten über Israel bringen, die sich auch in beständigem Frieden der Natur, dem Zahmwerden alles wilden Getieres und überströmender Fruchtbarkeit des Bodens kundtun werden. Das der prophetischen Predigt eigentümliche Moment stellt sich deutlich als etwas Neues

daneben: eine sittlich-religiöse Neugeburt des Volkes ist die Vorbedingung dieser seligen Tage, den Sündern werden sie nicht zuteil werden.

Zu den mannigfachsten Formen finden wir die einzelnen Bestandteile dieses Ideenkomplexes nun in anderen Stellen kombiniert und ausgestaltet: teils noch weiter in das rein geistige Gebiet sublimiert, wie bei Joel 3, 1 ff., Jeremia 31, 31 ff., teils zur Vorstellung der Weltherrschaft Jerusalems über die Menge der Heiden erweitert, wie Jesaia 2, 1 ff. = Micha 4, 1 ff. in vornehmlich religiöser, Ezechiel 36 und vor allem in den Bildern des zweiten Jesaia 45, 14 und 60, 5 ff. in stark politischer Färbung. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob und wieweit wir in diesen israelitischen Bildern babylonische Einflüsse konstatieren können, für unseren Zweck genügt die Tatsache des Vorhandenseins der Vorstellung im alten, oder mindestens im exilischen und nachexilischen Israel.

Der sogenannte Deuterojesaia hat 44, 25 ff. die Befreiung Israels aus dem babylonischen Exil durch Cyrus mit Farben gezeichnet, welche der Heilandsvorstellung entstammen. Das kurz vor 160 v. Chr. entstandene Buch Daniel bezeichnet den Beginn der letzten Phase des israelitischen Heilandsbildes: es wird mit der aus mannigfachen Quellen gespeisten Apokalyptik dieser Periode vereinigt. Wir sehen hier (2, 29 ff.) die messianischen Vorstellungen unter anderem verknüpft mit der Theorie der vier durch die Metalle Gold, Silber, Erz, Eisen gekennzeichneten Weltperioden, welche nun politisch als einander ablösende Weltreiche gedeutet sind, die am Ende der

Dinge in ein göttliches Reich übergehen werden, aber die Gestalt des Messias ist dem Propheten eine Allegorie geworden. Doch es folgt in einer Anzahl Schriften der sogenannten pseudepigraphischen Literatur wieder die Zeichnung der messianischen Zeit und ihres Königs mit den uns bekannten Bildern: politische Machtstellung Israels und Herrschaft über die Heiden, Friede für Mensch und Tier, überströmende Fruchtbarkeit der Erde, Kinderreichtum, Gesundheit und langes Leben sind die in verschiedenen Gruppen uns begegnenden Kennzeichen dieses glücklichen Zeitalters, wie wir es bei Henoch, dem syrischen Baruch, dem Buch der Jubiläen und vor allem in den jüdischen Sibyllinen und den Psalmen Salomos dargestellt finden. Aber allen diesen jüdischen Hoffnungen ist die Beschränkung der Seligkeit auf die „Frommen“ gemeinsam, worunter dann entweder die Juden überhaupt, oder in Anknüpfung an die prophetische Religiosität diejenigen gemeint sind, welche Gottes Gebote erfüllen. Die Vorstellung eines Messias für die ganze Welt findet in dem gemißhandelten und von glühendem Haß gegen seine Peiniger beseelten Volke keine Stätte.

Mit solchen Gedanken ist Jesus bekannt gewesen, und aus diesem Vorstellungskreis heraus müssen wir es verstehen, wenn seine Jünger in ihm den Messias sahen. Mochte seine persönliche Religion noch so sehr an die Innerlichkeit der alten Propheten anknüpfen, die Seinen konnten ihn nicht anders als mit den Augen ihrer Zeit und ihres Volkes betrachten. War er der erwartete Messias, griechisch „Christos“, so mußte er als Davidide den Thron seines

Ahnherrn wiederaufrichten, mußte die Römer unterwerfen, ja vernichten, und die paradiesische Friedenszeit für Israel bringen. Er starb am Kreuz, ohne es zu tun; das dämpfte die Hoffnungen nur für kürzeste Zeit. Er war ja auferstanden, und würde bald wiederkommen in den Wolken des Himmels, wie Daniel den Menschensohn geschaut hatte, und dann vollenden, was sein Volk von ihm hoffte. Da wurde durch eine Anzahl griechischer Juden, Paulus ist der Größte unter ihnen, die wundersame Botschaft über die engen nationalen Grenzen hinausgetragen. In schwerem Kampfe riß sich die Religion Jesu von ihrem Heimatboden los, und wie sich ihr Gesichtskreis weitete, so auch der Umfang ihrer Zukunftshoffnungen. Aus dem Messias Israels wurde der Heiland der Welt. Wenn man dem Juden die Bedeutung Jesu durch den Messiasbegriff nahebringen konnte, so war dem Heiden gegenüber die Möglichkeit gegeben, an seine Sotervorstellung anzuknüpfen und ihm klarzumachen, daß mit nichten der vergötterte Kaiser zu Rom der Welt das Heil schaffe, sondern daß der Gekreuzigte von Golgatha demnächst bei seiner herrlichen Wiederkunft der Welt die ersehnte Zeit des Glückes unter seinem Szepter bescheren werde. So konnte der Heide wie der Jude die altgewohnte Hoffnung beibehalten und in der Person des Sohnes Gottes den Bürgen für ihre baldige Verwirklichung erblicken. Lange ist diese Form des Heilandsgedankens in der Christenheit wirksam gewesen, vornehmlich als volkstümlicher Ausdruck des Christenglaubens. Mit den uns aus jüdischen wie römischen Schilderungen bekannten Bildern haben auch Christen die Wunder-

zeit jener tausendjährigen Herrschaft Christi auf Erden geschildert, welche dem verhaßten Römerreiche ein Ende machen würde. Ganz ausgestorben ist dieser Glaube auch heute noch nicht, den die johanneische Offenbarung immer aufs neue speist.

Aber die Männer, welche die Geschicke der Christenheit lenkten, haben diese Heilandsvorstellung als eine irdische, niedere abgelehnt: ein heißer Kampf hat in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diesen sogenannten Chiliasmus aus der Kirche hinaus und in die Konventikel gedrängt, selbst die Offenbarung des Johannes hat die morgenländische Kirche im Zusammenhang mit diesem Streit aus der Bibel verbannt.

Aber Paulus bereits hat einer neuen Heilandsvorstellung Bahn gebrochen, welche den Grundzug der Religion Jesu vollkommen erfaßte, so sehr sie auch in der spekulativen theologischen Formulierung sich von seiner einfachen Gedankenwelt entfernte. Nicht vom Römerjoch oder sonst einer irdischen Gewalt hat Jesus die Menschheit erlöst, sondern von der unerbittlich den Tod wirkenden Macht der Sünde in ihrem eigenen Fleische. Durch seinen Sühnetod am Kreuz und seine Auferstehung hat er ein für allemal allen Menschen die Möglichkeit geschaffen, frei von der Sünde, ihrer Schuld wie ihrer Macht, zu werden und ein neues sittliches Leben zu beginnen. Denjenigen, die sich dazu bereit erklären, sendet er die Himmelskraft des heiligen Geistes, die sie stark und froh durch diese trübe Welt schreiten läßt mit dem stolzen Bewußtsein, Jesu Brüder zu sein, über die Tod und Teufel keine Gewalt mehr haben. Und

wenn nun, bald, Jesus wieder erscheinen wird, dann steht kein irdisches Reich zu erwarten, denn alles Irdische ist nichtig. Dann kommt vielmehr gleichzeitig das Ende der Welt: alle, die von Christus errettet sind, werden rein geistige Wesen sein und ihrem erstgeborenen Bruder Christus gleichen. Ihre Seligkeit ist kein sinnlicher Genuß und auch durch kein irdisches Bild zu fassen, darum beschreibt Paulus sie auch nicht: sein letztes Wort ist hier „dann wird sein Gott alles in allem".

Diese Heilandsidee, welche den, der Weltenerlöser ist, zugleich zum barmherzigen Helfer und Bruder der einzelnen Seele in ihrer sittlichen Not macht, ist neu. Sie ist herausgewachsen aus dem antiken Vorstellungskreis, aber hat eine absolut andere Höhenlage gewonnen. Sie schwebt über allem irdischen Wünschen und Hoffen, und ist deshalb auch, unabhängig von dem Wandel der menschlichen Geschicke, durch die Jahrtausende siegreich geschritten. Sie hat den sittlichen Idealismus der Menschheit genährt, nicht durch vernünftige Moralpredigt, sondern durch den Hinweis auf eine lebendige Kraft, und in ihrer Tiefe der Mystik aller Zeiten unerschöpfliche Nahrung geboten.

Die Kirche, welche nicht die Besitzerin der Religion, sondern die Erzieherin zu ihr geworden ist, hat in ihrer äußeren und inneren Entwickelung zu verschiedenen Zeiten verschiedenartige Kompromisse zwischen den beiden altchristlichen Heilandsvorstellungen geschaffen, von denen die eine allzu niedrig schien, die andere unerschwinglich hoch über der Fassungsgabe des Durchschnittsmenschen schwebte:

so sind die mannigfachen Formen der Dogmatik von den letzten Dingen entstanden, die mit den Weltanschauungen, aus denen sie erwuchsen, auch wieder vergingen. Aber immer aufs neue bewähren die beiden Formen des Heilandsideals ihre zeugende Kraft.

Nie scheint im Menschengeschlecht die Hoffnung auf den mächtigen König zu verlöschen, der eine Zeit des Friedens und wunderbaren Glückes für die Erde bringt, und wenn die Kirche den Gläubigen verbot, sich Jesus als diesen Fürsten zu denken, so hat sich die Sehnsucht andere Helden gesucht. Die deutsche Kaisersage des Mittelalters ist nichts anderes als eine der wechselnden Formen dieser Heilandsvorstellung.

Aber tiefer und mächtiger hat doch die vergeistigte Gestalt des paulinischen Gedankenkreises gewirkt. Hatte der alte Kaiserheilandsbegriff in allen Völkern des Ostens und Westens Eingang gefunden, so ging auch diese neue Idee durch alle Lande. Aus ihr schöpften die großen Kanzelredner der griechischen wie der lateinischen Kirche ihre besten Kräfte, ihr entsprach die Mystik des Dionysius Areopagita und noch mehr die des großen Lehrers für das Abendland, Augustins. Ihr entsprangen die innigsten Schöpfungen des Mittelalters, ihr die religiöse Reformation des sechszehnten Jahrhunderts, jede lebenwirkende Bewegung in der Christenheit der Gegenwart wurzelt in ihr, und heutigen Tages wie in aller Zukunft wird diese Heilandsvorstellung ihrem Wesen nach der Kern des Christentums sein und bleiben.

ANMERKUNGEN

S. 3. Sicher ist durch die Anrede an Pollio in Ecl. 4, 11 f., daß diesem das Gedicht gewidmet ist, und durch Servius z. St. wird uns bezeugt, der Sohn des Pollio habe die Ekloge auf sich bezogen und habe das dem Asconius Pedianus, dem Gewährsmann des Servius, selbst erzählt. Vgl. Marx in Ilberg Jahrb. f. klass. Phil. 1898 S. 106. Skutsch Aus Vergils Frühzeit S. 148 ff. bezieht unter äußerst scharfsinniger Kritik der Marxschen Erklärung die Weissagung auf einen im Jahre 40 erwarteten Sohn des Octavian und hat damit Wendlands Zustimmung gefunden (Hell.-röm. Kultur S. 88, 9). Dann scheint mir aber die Widmung des Gedichtes an Pollio, der 41 doch noch gerade nicht Parteifreund des Augustus, sondern des Antonius war, unerklärlich. Ubrigens ist es für unser Hauptthema ziemlich gleichgültig, ob sich Pollio oder Octavian geschmeichelt fühlen sollten. Die Weltlage und Stimmung, die das Gedicht erzeugten, bleiben völlig die gleichen.

S. 5. Zur vierten Ekloge. Vergil bezieht sich in v. 4 unzweideutig auf ein sibyllinisches Orakel, aber v. 5 bringt sofort einen unausgleichbaren Widerspruch:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Die vorauszusetzende Vorstellung, welche Vergil auch im Verlauf des ganzen Gedichtes befolgt, ist doch die, daß nach Ablauf der großen Weltperiode, des *magnus saeclorum ordo* oder *magnus annus* der *philosophi*, wie Servius zu v. 4 richtig bemerkt und die Doxographen (S. 363 Diels) bestätigen, die

Weltgeschichte mit dem ersten Zeitalter wiederum beginnt, d. h. daß nun ein neues „großes Jahr“ einsetzt. V. 8 zeigt weiter, daß mit der Geburt des Wunderknaben das eiserne Zeitalter sein Ende nehmen und ein neues goldenes anheben soll. Also nicht das „letzte“, sondern das „erste“ Zeitalter beginnt demnächst (*surget*) resp. hat eben begonnen (*venit iam*), das ist unzweifelhaft die Meinung des Vergil, welcher der Wortlaut von v. 4 ebenso sicher widerspricht: *ultima venit aetas.*

Einen Weg zur Erklärung eröffnet vielleicht eine Andeutung des Servius zur Stelle: *carminis aetas: Sibyllini, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et Solis* (*Solem* Hss.) *ultimum, id est decimum voluit.* (So weit also Exzerpt aus dem Sibyllengedicht, dann weiter Servius:) *novimus autem eundem* (wie Sol) *esse Apollinem, unde dicit* (v. 10) *„tuus iam regnat Apollo“. Dixit etiam* (nun wieder Exzerpt aus der Sibylle:) *finitis omnibus saeculis rursus eadem innovari,* (weiter Servius:) *quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt, dicentes, completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire et ferri rursus eodem motu.* Das sibyllinische Gedicht, welches Servius hier wiedergibt, kannte also zehn Zeitalter, nach deren Ablauf ein Widerspiel des ersten die neue Reihe der *saecula* eröffnete. Auf die Quelle des Gedichtes weist vielleicht Censorinus d. n. 17 hin, wenn er nach Varro als etruskischen Glauben anführt, es gäbe zehn *saecula, quibus transactis finem fore nominis Etrusci* (vgl. Geffcken im Apparat zu Sibyll. II 15). Die Sibylle benannte, wie seit Hesiod üblich, die einzelnen Zeitalter nach Metallen und gab jedem einen Gott zum Regenten: dem zehnten den Sol. Servius setzt diesen gleich Apollo und findet so die *ultima aetas* Vergils bei seiner Sibylle wieder. Über den Widerspruch, daß Vergil diese *(ultima) aetas (Apollinis)* als das glückliche Zeitalter und den Beginn der neuen Weltperiode faßt, während die Sibylle ausdrücklich sagt, daß erst nach dem zehnten, dem Sonnensäkulum, das goldene Zeitalter wiederkehren werde, liest er hinweg. Schon dadurch ist sicher, daß die Notiz des Servius über das Sibyllenorakel nicht etwa aus Vergil herauskonstruiert ist, sondern tatsächlich ein der-

artiges Gedicht zur Grundlage hat. Wenn ferner Vergil das eben ablaufende *saeculum* das „eiserne“ nennt, so scheint er der durch Hesiod und Ovid Met. I 89 ff. allen geläufigen Einteilung in die bekannten vier (oder drei? vgl. Horaz Epod. 16, 64 ff. und Kießling z. St.), nicht in zehn Zeitalter zu folgen: es müßte denn auch da die Eisenzeit den Abschluß gebildet haben, was wenig wahrscheinlich ist. Jedenfalls stimmen Vergil und die Sibylle des Servius nicht zusammen.

Nun hören wir aber an einer anderen Stelle des Servius (zu ecl. 9, 46) aus bester Quelle folgendes: Bei der Totenfeier für Cäsar erschien am hellen Tage ein Stern am Himmel, den Octavian für die Seele seines unter die Götter erhobenen Adoptivvaters erklärte; *sed Vulcanius aruspex in contione dixit, cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione in ipsa contione concidit. hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est.* Dieser Haruspex aber, der ebenso wie jener ägyptische Töpfer (Reitzenstein Gött. Nachr. 1904, 315 A. 1) die Wahrheit seines Ausspruches durch sofortigen Tod bezeugt, erklärt also das neunte Zeitalter für beendet und weissagt den Anbruch des zehnten für das laufende Jahr 44 v. Chr. Es steht nicht da, daß er dies zehnte *saeculum* für das letzte einer großen Periode gehalten habe, so wahrscheinlich das nach dem S. 36 aus Censorinus Notierten auch ist, aber es genügt die Tatsache, daß im Jahre 44 das zehnte *saeculum* als angebrochen bezeichnet wurde, mit dem Text jenes sibyllinischen Orakels zu kombinieren, um den Glauben herzustellen, „das letzte Zeitalter, von dem die Sibylle singe, sei gekommen“: genau dies sagt Vergil in v. 4 und gibt damit wahrscheinlich einer allgemeinen Überzeugung Ausdruck, für die sich bald noch weitere Belege finden werden. Allein der Umstand, daß der Dichter nicht mit einem Wort den Anbruch der neuen Zeit beweist, sondern als zugegeben voraussetzt, reicht eigentlich schon zum Beweise aus. Da nun aber weiter dies neue Zeitalter ein glückliches sein mußte, wie gleichfalls allgemeine Überzeugung war, so sah sich der Dichter genötigt, den Text

der Sibylle zu verlassen resp. frei zu behandeln, und die Wiederkehr der goldenen Zeit, welche dort ins elfte Säkulum verlegt wurde, als bereits jetzt bevorstehend zur verkünden. Aus diesem Grunde wird bei Vergil überhaupt keine Zahl genannt, sondern in v. 8 mit *ferrea gens* an die volkstümliche Vorstellung von den vier Zeitaltern appelliert; daß man sich im eisernen *saeculum* befinde, wußte jedermann: war dies abgelaufen, so konnte nichts anderes als das goldene kommen.

In dieselbe Richtung weist nun auch Varros Berechnung der Weltperiode auf 440 Jahre (d. h. doch vier *saecula* zu 110 Jahren) die wir durch Augustin civ. dei XXII 28 kennen; nach Ablauf dieser Zeit trete die παλιγγενεσία ein, haben ihm die Schriften seiner *Genethliaci quidam* versichert. Da er die letzte Säkularfeier fälschlich auf die Autorität des Valerius Antias hin im Jahre 149 geschehen sein ließ, so war nach seiner Berechnung für 39 der Beginn eines neuen *saeculum* zu erwarten. Darauf hat bereits im Anschluß an andere Gelehrte Norden im Rhein. Mus. 54, 480 hingewiesen, und Sudhaus hat ebenda 56, 37 ff. wahrscheinlich gemacht, daß diese Varronische Berechnung ursprünglich den Zweck hatte, dem Cäsar eine Säkularfeier zu ermöglichen. Der Gedanke lag also damals in der Luft. Sudhaus zeigt ferner S. 42, daß bei Abzug der drei Cäsarischen Schaltmonate im *annus confusionis* der Säkulartermin auf den 1. Oktober 40 rücke. Dann wäre also eine Feier im Konsulate und unter der Leitung des Pollio erwogen worden. Ist das nicht in der vierten Ekloge v. 13 f. angedeutet, wo Vergil den Pollio anredet:

te duce siqua manent sceleris vestigia nostri
inrita perpetuo solvent formidine terras?

Marx in Ilbergs Neuen Jahrbüchern I 1898 S. 113 bezieht *te duce* nicht auf das Konsulat, sondern hält den Ausdruck für eine absichtlich unbestimmt gelassene Hindeutung auf die väterliche Erziehung, die *educatio:* denn nach v. 31 bleiben noch zur Zeit des herangewachsenen Sohnes *pauca priscae vestigia fraudis*. Doch hat es seine Bedenken, das betonte *te duce* rein als Zeitbestimmung zu fassen: „während du den Sohn erziehst, verlieren die letzten Spuren unserer Frevel ihre Kraft und

lösen die Länder vom ewigen Grauen"; viel näher liegt es doch, *te duce* als Parallele zu *te consule* v. 11 gleich *te auctore, tuis auspiciis* zu fassen und dadurch einen inneren Zusammenhang mit der Hauptaussage herzustellen. Ein Widerspruch zu v. 31 entsteht keineswegs, wenn man v. 13 f. als Hinweis auf eine Säkularfeier, die ja von Hause aus Sühnehandlung ist, versteht. Theologisch ausgedrückt — und hier handelt es sich um Theologie — steht in v. 13 f.: „unter deiner Leitung wird dem zu dieser Zeit auf der Welt lastenden Frevel der Schuldcharakter genommen", nämlich durch die Piacularopfer. Die tatsächlichen Folgen der Sünde werden dadurch noch nicht ohne weiteres getilgt, sie bleiben noch einige Zeit, bis auch sie verschwinden: das steht v. 31 ff. Der Unterschied in der Tonschärfe (13 f. *scelus nostrum* und *formido*, aber 31 *prisca fraus*) ist zu beachten, und was er unter den *vestigia fraudis* versteht, sagt der Dichter ja deutlich: Schiffahrt, Ackerbau, Krieg — Dinge, welche als Folgen der Sünde vorgestellt werden, aber an sich nicht böse sind. Ackerbau gab's schon im silbernen, Krieg im ehernen Zeitalter, *non scelerata tamen* war jene Generation; nur die Schiffahrt hat schon für Arat 110 f. einen bedenklichen Charkter, sie ist erst im eisernen Zeitalter erfunden worden (Ovid Met. I 123—132, Vergil Georg. 1, 125 ff.; die beste Parallele Ovid Am. III 8, 45 ff.). *Scelesti* sind dagegen die Zeitgenossen des Vergil in dem Sinne, wie Horaz Epod. 7 und 16, Carm. I 2, 29 es meint, weil das im Bürgerkrieg vergossene Blut an ihren Händen klebt. Trotz der scharfsinnigen Ausführungen von S. Reinach Revue de l'hist. des rel. 1900 Bd. 42, 376 ff. vermag ich hier auch nicht an ‚orphische' Sünden zu glauben.

Es folgt v. 18—25, 26—36, 37—45 in drei deutlich markierten Absätzen die Schilderung der mit der Geburt beginnenden, mit seinem Heranwachsen sich entwickelnden und bei seinem Mannesalter sich vollendenden glücklichen Zeit. Marx hat a. a. O. S. 114 gezeigt, daß der die Wiege umrankende Epheu und das assyrische Balsamkraut den Darstellungen der Geburt des Dionysos entstammen (Eurip. Phoen. 649 ff. Dionys. Perieg. 935 ff.). Alles andere gehört zu dem typischen Bilde des

goldenen Zeitalters, in dem es weder Gefahr noch Arbeit mehr gibt, wie es schon Hesiod erga 109 ff. zeichnet. Indessen findet sich — abgesehen von dem Gedanken der παλιγγενεσία — das Bild von v. 22 und 24 f. nicht bei Hesiod, und Marx hat S. 123 diese Züge, die „Freundschaft der *armenta* mit den *leones*" und das „Aussterben der Giftschlange" auf jüdischen Einfluß zurückgeführt: er verweist auf carm. Sibyll. III 788 ff., eine Stelle, die ihrerseits nur Jesaias 11, 6 ff. paraphrasiert, und Philo de praemiis 89 ff. p. 422 M. Sudhaus hat ihm S. 44 ff. darin widersprochen: er hebt mit Recht hervor, daß hier bei Vergil von „Freundschaft der Rinder mit den Löwen" direkt nichts steht, sondern daß die Rinder keine Löwen fürchten, weil es keine mehr gibt: sie werden ebenso wie Schlangen und Giftkräuter aussterben. Dann ist die starke Ähnlichkeit mit Jesaias und dem III. Buch der Sibyllinen aber beseitigt, denn dort weiden Wölfe und Lämmer, Parder und Böcklein, Bären und Rinder gleichmäßig Gras fressend zusammen, und der „fleischfressende Löwe wird Heu aus der Krippe fressen wie ein Rind" und die Schlangen und Ottern werden mit den Kindern schlafen, ohne ihnen etwas zu tun. Die Giftkräuter werden überhaupt nicht erwähnt. Wenn Sudhaus dann aber in Übereinstimmung mit Kießling (Einl. zu epod. 16) die Schilderung des Vergil als Antwort auf Horaz epod. 16, 28—33, 49—52 erklären will, so wird ihm nicht jeder folgen können.

Horaz fordert seine Genossen auf, Italien zu verlassen mit dem Schwur, erst dann die Rückkehr für erlaubt zu halten, wenn Felsen schwimmen, der Po die Berge Apuliens hinauffließt und der Appenin sich ins Meer senkt,

30 *novaque monstra iunxerit libidine*
miras amor, iuvet ut tigris subsidere cervis
adulteretur et columba miluo
credula nec ravos timeant armenta leones
ametque salsa levis hircus aequora.

Und dann wird das glückliche Land geschildert, wo unter anderem

mella cava manant ex ilice, montibus altis
levis crepante lympha desilit pede,

illic iniussae veniunt ad mulctra capellae
refertque tenta grex amicus ubera,
nec vespertinus circumgemit ursus ovile
neque intumescit alta viperis humus.

Hierauf soll Vergil in v. 21—25 antworten: „die Zeit wird gut, was du im fernen Westen suchst, findest du nun in der Heimat. Du willst heimkehren, wenn die Stiere keine Löwen mehr fürchten? Gut! So bleibe gleich, das geht auf dem ganzen Erdkreis jetzt in Erfüllung" usw. Dagegen ist zunächst darauf hinzuweisen, daß gerade das paradoxeste Tierbild bei Vergil fehlt: was hinderte ihn denn, zu sagen, daß im goldenen Zeitalter Hirsche mit Tigerkatzen, Tauben mit Habichten Bastarde zeugen würden? Vielleicht der gute Geschmack, wird man antworten, dieser gebot ihm, nur das vorstellbare Bild v. 33 zu benutzen: veranlaßte er ihn auch, den Bären von v. 51 zu beseitigen und so eine weitere charakteristische Beziehung auf die Worte des Kollegen zu verwischen? Aber es ist doch das Bild von v. 49 f. bei Vergil v. 21 f. deutlich wiederholt, ebenso wie v. 47 in ecl. v. 30. Und wer dabei noch den Anklang an den Wortlaut vermißt, der wird auf ecl. v. 22 *nec magnos metuent armenta leones* hingewiesen. Mir scheinen die gleichen Bilder für Abhängigkeit des einen vom anderen nichts zu beweisen: es ist geläufige Münze, die uns bei den Dichtern begegnet, und den Gleichklang in einem Hexameterschluß möchte ich nicht hoch bewerten: Ovid Am. III 8, 40 sagt

et in quercu mella reperta cava,

später hat er gesungen (Met. I 112):

flavaque de viridi stillabant ilice mella

und hat sicher dabei nicht epode 16, 47 vor Augen.

Wenn Tibull I 3, 45 schreibt

ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant
obvia securis ubera lactis oves

so braucht er nicht von Vergils vierter Ekloge abhängig zu sein, obwohl in *securis* sogar der Gedanke ausgedrückt ist, daß keine wilden Tiere zu fürchten sind. Daß hier typische Züge gemeinsamer griechischer Quellen zugrunde liegen, nimmt Usener (Rhein. Mus. 57, 181; vgl. Sintfluthsagen S. 202 ff. und

die Schilderung von Kreta, ebenda S. 200) an. Und diese Quellen müssen bereits die Vorstellung geboten haben, daß es im goldenen Zeitalter keine wilden Tiere und giftigen Kräuter gab: das lehrt uns sogar Vergil selbst. — In den bald nach ecl. 4 entstandenen Georgica I 125 ff. malt er das selige Zeitalter, und im Unterschied davon das unter Juppiter stehende aus. Die breite Schilderung der zweiten Zeit ist so eingehend, daß sie nicht aus den wenigen Worten der vierten Ekloge herausgesponnen sein kann, auch ist trotz vieler Ähnlichkeiten nicht eine Quelle, wie Ovid Met. I 89 ff. sie hatte, benutzt, weil Vergil hier offenbar überhaupt nur zwei Zeitalter unterscheidet. Es kehren die meisten uns aus ecl. 4 bekannten Züge in anderem Zusammenhang und durch neue vermehrt wieder. Darunter heißt es von Juppiters Neuerungen

ille malum virus serpentibus addidit atris
praedarique lupos iussit,

also waren im goldenen Zeitalter die Schlangen ohne Gift und die Wölfe zahm: es ist lehrreich, daß es nicht genau der Gedanke von ecl. 4 ist, sondern das bei Horaz ep. 16, 33. 51 f., Tibull I 3, 46 und Philo begegnende Bild, aber in einem Zusammenhang, in den es erstens sicher hineingehört, und in welchem zweitens jeder direkte jüdische Einfluß, wie ihn Marx für ecl. 4 annimmt, ausgeschlossen ist. Und nun begegnen hier auch, und zwar in passender Umgebung, wenn auch nicht die Giftkräuter selbst, so doch ihre nächsten Verwandten, das Unkraut: *robigo, carduus, lappaeque tribolique, lolium* und *avenae* erscheinen (v. 151 ff.) erst unter Juppiter, fehlten also im goldenen Zeitalter.

Dadurch ist ausgeschlossen, diese ganze Vorstellungsreihe bei den römischen Dichtern so entstanden zu denken, daß Vergil in geistreicher Weise ein rhetorisches ἀδύνατον des Kollegen Horaz als ein bevorstehendes Wunder in seine Schilderung des goldenen Zeitalters aufgenommen und den jüngeren Dichtern als literarisches Muster übermittelt hätte. Ausgeschlossen ist auch, daß Vergil in ecl. 4 von dem jüdischen Sibyllinum III 788 ff. direkt abhängig ist; das wird noch weiter erhärtet durch die vorhin behandelte Notiz des Servius, die

uns ein verlorenes Sibyllenorakel als Quelle wahrscheinlich macht. Vielmehr werden alle diese römischen Schilderungen des goldenen Zeitalters bei gegenseitiger Unabhängigkeit auf griechische Vorbilder hellenistischer Zeit zurückgehen. Die Bekanntschaft Vergils mit Stücken der uns erhaltenen sibyllinischen Literatur hat Norden S. 480 weiter verfolgt und aus der Übereinstimmung von Aen. VI 799 mit Sib. V 16, Aen. III 700 mit Sib. III 736 schlagend erwiesen: er schließt aber vorsichtigerweise, und meines Erachtens mit Recht, auf Benutzung, welche durch Zwischenquellen vermittelt worden ist. Keineswegs ist aber dadurch der auch von Norden gebilligte Hauptgedanke von Marx beseitigt, daß nämlich dieses (griechische) Bild seinerseits unter orientalischen, speziell jüdischen Einflüssen seine vorliegende Gestalt erhalten hat: das gilt insbesondere von der die vierte Ekloge bestimmenden Vorstellung, daß die glückliche Zeit durch ein eben geborenes Kind aus göttlichem Geschlecht herbeigeführt werden wird.

Nun hat aber Marx mit Nachdruck betont, daß bei Vergil „der erwartete Held durchaus Mensch ist“: er hat mit besonderer Sorgfalt die Argumente gesammelt und eindrucksvoll vorgeführt, welche den Zusammenhang dieser Ekloge mit der Geburt des zweiten Sohnes des Pollio, Asinius Gallus, dartun. Trotzdem sagt Vergil an keiner Stelle geradezu, daß das Knäblein ein Sohn des Pollio sei, sondern läßt das, sicher mit voller Absicht, in orakelhaftem Dunkel. Deutlicher gibt er zu verstehen, daß dieses Kind ein Sohn oder Nachkomme des Juppiter sein werde: *cara deum suboles, magnum Iovis incrementum* (v. 49) verstehe ich so, eine Eigenschaft, die ihn auch berechtigt, wie ein Gott und unter Göttern und Heroen zu leben (v. 15 f.). Daß diese Interpretation richtig ist, zeigt der Vers 398 der Ciris, wo die Dioskuren *cara Iovis suboles, magnum Iovis incrementum* heißen, einerlei, ob der Verfasser der Ciris den Vergil nachahmt oder sein Vorbild ist (Skutsch Vergils Frühzeit S. 148). Dies kann nicht darum gesagt sein, weil Pollio sein Geschlecht auf Juppiter zurückführte, wovon wir nichts wissen, im Gegenteil — Marx betont S. 109, daß Pollio ein *homo novus* ohne Ahnen war, — sondern Vergil spricht

nur aus, was die gegebene Vorstellungsreihe notwendig forderte, daß ein Göttersohn die Welt erlösen werde. Wer den Sohn des Pollio als diesen Erlöser betrachtete, mochte sich eventuell nach der beliebten Formel θέσει—φύσει (Usener Rhein. Mus. 53, 332 ff.) die Sache erklären. Mit derselben beabsichtigten Zweideutigkeit ist v. 17 von *patriae virtutes*, v. 26 von den *facta parentis* die Rede: man kann es auf Pollio und auf Juppiter beziehen; auf den letzteren passen die Worte freilich besser. Dazu vgl. auch S. Reinach in Revue de l'hist. des rélig. 1900. Bd. 42, 373. Skutsch, der an einen Enkel des *divus Iulius*, einen Sohn des *pacator orbis* Augustus denkt, braucht hier keine Zweideutigkeit anzunehmen; hier liegt die Stärke seiner Position: v. 17 bezieht er *patriis virtutibus* zu *pacatum* und v. 26 wird das *legere facta parentis* vielleicht leichter verständlich. V. 7 *iam nova progenies caelo demittitur alto* liegt unzweifelhaft die hellenistische Sotervorstellung zu Grunde, die wir aus Cicero de imp. Cn. Pompei 14, 41 *Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur* und deutlicher ad Quintum fr. I 1, 2, 7 *nam Graeci sic te ita viventem intuebuntur, ut quendam ex annalium memoria aut etiam de caelo divinum hominem esse in provinciam delapsum putent* (Forbiger) kennen, wozu Wendland in Zeitschr. f. neut. Wiss. V (1904) 341 ff. zu vergleichen ist. Zu dem auffälligen *decem menses* in v. 61 möchte ich die Frage aufwerfen, ob etwa Zehnmonatskinder als Götterkinder oder sonst als zu großen Dingen auserwählt galten? Ähnlich ist es ja sicher mit dem v. 60 erwähnten Lächeln des Neugeborenen: das hat Crusius Rhein. Mus. 51, 551 f. schön erläutert, wenn ich auch nicht mit ihm den Text Quintilians (IX 3, 8) *qui non risere parenti* für v. 62 vorzuziehen wage; übrigens ist es auch bei Quintilian nur Konjektur, nicht Überlieferung.

S. 7. Hier setzt das mythologische Problem ein: das goldene Zeitalter am Anfang der Menschheitsgeschichte, dasselbe an ihrem Ende, die Inseln der Seligen, das Paradies der Verstorbenen sind nur Varianten des mythischen Bildes vom Götterland: das hat Hermann Usener Sintfluthsagen S. 197 ff. gezeigt. Allerlei Material auch bei H. Lüken Die Traditionen

des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden 1856.

S. 8. Über den Begriff des *saeculum* und die Säkularfeiern vgl. Wissowa Religion und Kultus der Römer S. 363 ff. Marquardt Röm. Staatsverwaltung III 385 ff. Hauptgewährsmann ist Censorin de die natali 17.

S. 9. Von der Weissagung des Jahres 88 erzählt Plutarch Sulla 7. Über den Kometen und die Prophezeiung des Haruspex vgl. S. 37 sowie, besonders über die für 40/39 geplante Säkularfeier Sudhaus, S. 38 f. Die Varronische Ansetzung des *saeculum* auf 110 Jahre leitet Reitzenstein (Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1904 S. 324) aus einer ägyptischen Quelle her, „weil in Ägypten uns als Bitte und Segenswunsch seit ältester Zeit begegnet ‚möchte ich (möchtest du) 110 Jahre alt werden'; das gilt offenbar als äußerste Grenze menschlicher Lebenszeit', z. B. Breasted Ancient records of Egypt. III p. 269 § 626.

S. 10. Näheres über die Alexanderlegenden bei F. Kampers Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage 1901 (= Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte hrausg. v. H. Grauert I, 2—3).

S. 11. Die Geschichte des hellenistischen und römischen Soterbegriffes hat Paul Wendland im Usenerheft von Preuschens Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft V (1904) S. 335 ff. geschrieben. Dort auch die Quellenbelege und weitere Literatur. Im größeren Zusammenhang schildert Wendland in seiner hellenistisch-römischen Kultur (= Handbuch zum Neuen Testament I 2) S. 73 ff. den hellenistischen und S. 87 ff. den römischen Herrscherkult.

S. 12. Die Inschrift von Rosette bei Dittenberger Orientis graeci inscriptiones selectae I n. 90, die für uns wichtige Partie auch bei Wendland Kultur S. 75 ff.

S. 13. Der Volksbeschluß von Ephesus bei Dittenberger Sylloge inscriptionum graecarum I n. 347, Wendland Kultur S. 100. Als Cäsars Rivale Pompejus noch auf der Höhe des Erfolges stand, im Jahre 62, hat man ihm zu Mytilene eine Ehreninschrift gesetzt, die ihn als σώτηρ καὶ κτίστας der Stadt

feiert und ihn als Friedefürsten preist: „der ein Ende gemacht hat den Kriegen, welche die Welt zu Wasser und zu Lande beherrschten", Dittenberger Sylloge I n. 337. Wie deutlich klingt schon da die Friedenssehnsucht hindurch — und die Welt mußte noch ein volles Menschenalter warten!

S. 14. Die Inschrift von Priene bei Dittenberger Orientis inscr. II n. 458, das hier Wichtige bei Wendland Kultur S. 101 n. 5. Die Augustusinschrift aus Halikarnaß in den Ancient greek inscriptions in the British Museum n. 894, vgl. Wendland Kultur S. 102 n. 6.

S. 15. Uber den Panegyricus auf Augustus in Vergils Aeneis VI hat E. Norden im Rhein. Mus. 54, 466 ff. gehandelt.

S. 16. Servius im Kommentar zu ecl. 4 schwankt beständig zwischen der Deutung auf einen Sohn Pollios und der Bezugnahme auf Augustus hin und her. Auf Jesus Christus haben die Christen die vierte Ekloge gedeutet, so zuerst Lactantius Instit. VII 24, dann Kaiser Konstantin in der Rede vor den Nicänischen Vätern c. 19. 20 (Eusebius Werke I herausg. v. J. Heikel S. 181 ff.).

S. 16. Über die Stimmung der augusteischen Zeit Wendland Kultur S. 87 ff., die religiösen Reformen des Augustus bespricht Wissowa Religion u. Kultus d. Römer S. 66 ff.

S. 16. Sueton Aug. c. 50 berichtet von dem Siegelring mit Alexanders Bild, c. 94 von allerlei Wundern und Vorzeichen. Strabo XIII 1, 27 p. 594 nennt den Cäsar φιλαλέξανδρος.

S. 17. Außer Wissowa Rel. S. 68 ff. vergleiche, besonders zur Würdigung der politischen Klugheit des Kaisers in der Verwertung religiöser Vorstellungen Wissowas Rede über „die Säkularfeier des Augustus" Marburg 1894.

S. 17. Die Legende, daß Augustus ein Sohn Apollos sei, erzählt Sueton Aug. 94. Dazu vgl. Usener Weihnachtsfest I S. 73. Über die Apollostatue Servius ecl. 4, 10 *tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus.*

S. 18. Das ‚Wiederaufrichten des Zerfallenen' ist typisch für die Heilandsinschriften: Dittenberger Or. inscr. 90, 34 (Wendland Kultur S. 77), Or. inscr. 458, 6 f. (Wendland Kultur

S. 101), Cicero pro Marcello 8, 23 (Wendland Zeitschr. f. neut. Wiss. V 344). Vgl. den in der nächsten Anmerkung zitierten Senatsbeschluß, der ja von dieser Idee ausgeht.

S. 18. Lob des Caligula Dittenberger Sylloge 364 (Wendland Kultur S. 102 n. 8). Konstantin als σωτήρ (312 n. Chr.) Dittenber Or. inscr. 569, 1. Senecas Apocolocynthosis in Buechelers kleiner Ausgabe des Petronius S. 227. Den Senatsbeschluß unter Claudius gibt Bruns Fontes iuris Romani antiqui[6] S. 190 n. 51 (CIL X 1401), Dessau Inscriptiones latinae selectae II n. 6043. In den höchsten Tönen preist ein anonymes Gedicht die Regierungszeit des Nero als glückliches Zeitalter bei Riese Anthologia latina II n. 726. Aber auch Tacitus nennt das Leben in der Zeit Trajans ein *hanc beatissimi saeculi lucem videre* Agricola 44: es waren böse Zeiten vorausgegangen.

S. 19. Über den hellenistischen und römischen Herrscherkult hat E. Kornemann in den Beiträgen zur alten Geschichte I S. 51 ff. die grundlegende Sammlung und kritische Sichtung des Materials vorgenommen. Eine knappe Skizze gibt Wendland Hellenistisch-röm. Kultur S. 73 ff. J. Kaerst Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1 S. 374 ff. lehnt die bisher übliche Erklärung des Herrscherkultes aus den beiden Bestandteilen, dem griechischen und orientalischen, ab und hält ihn für die Konsequenz des neu entstandenen hellenistischen Herrschaftsbegriffes: sein Ursprung sei von „oben her" erfolgt. Aber daß der Heilandsbegriff, der sich unleugbar bald mit dem Herrscherkult verbunden hat, nicht eine hellenistische Neuschöpfung war, steht ja unbedingt fest. Das scheint mir, abgesehen von anderem, für die gewöhnliche Auffassung zu sprechen.

S. 19. Solche normale babylonische Königstitulaturen z. B. in der Keilinschriftlichen Bibliothek (= KB) I S. 17, 15 ff. 55, 10 ff. II S. 35. 39 f. 53 u. ö. Die Keilinschrift des Antiochus Soter ebenda III 2 S. 137. Die griechischen Inschriften des Antiochus Soter bei Dittenberger Or. inscr. I n. 219, 37. 26 (vgl. auch Z. 6. 10. 14 f. Friede und das Glück der alten Zeit, Mehrung des Reiches). Sein Nachfolger heißt Antiochus „Theos", doch ist es unsicher, ob er den Beinamen schon bei

Lebzeiten führte: die göttliche Strahlenkrone umrahmt sein Haupt auf den Münzen. Inschrift Seleukus' II Dittenberger Or. I n. 227, 5 διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν (Apollo) συγγένειαν. Zum Ganzen vgl. Kornemann S. 78 ff.

S. 19. Über die Göttlichkeit der altbabylonischen Könige Zimmern bei Schrader Keilinschriften und das alte Testament (= KAT)[3] S. 379, Anm. 2 mit der bemerkenswerten Einschränkung S. 639 f. Vgl. auch Kaerst S. 376. O. Weber Literatur der Babylonier und Assyrier (1907) S. 208, Winckler Ex Oriente lux II 2, 43 ff.

S. 20. Die Gudeainschriften in KB III 1, 27 ff. und neu bearbeitet durch Thureau-Dangin in der Vorderasiatischen Bibliothek (= VAB) I 1 (1907). Vgl. VAB S. 67 B 2, 16 „das Kind der Gatumdug", ebenso S. 77 D 1, 17. S. 83 F 1, 12 ff. „den Gatumdug, seine Herrin in Lagasch, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren hat", ähnlich S. 109, 17, 13. S. 93,3, 6 ff. Gebet Gudeas an Gatumdug: „ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater . . . . in dem Heiligtum hast du mich geboren". Carl Bezold hat mir auf meine Anfrage in liebenswürdiger Hilfsbereitschaft die Richtigkeit des Satzes bestätigt, „daß verglichen mit den ägyptischen Titulaturen die betreffenden babylonischen nur gelegentlich und nur in altbabylonischer Zeit vorkommen" und mich auf das Folgende hingewiesen. Die Setzung des Gottesdeterminativs *ilu* vor dem Namen Hammurabis hat Ungnad in der Zeitschr. f. Assyriologie 22 S. 8 richtig daraus erklärt, daß der erste Bestandteil dieses Namens ein Göttername ist; sie bedeutet also nicht Göttlichkeit für Hammurabi selbst: so auch schon Zimmern KAT 481, 2. „Aus ganz ähnlichen Gründen müssen wir auch in anderen Fällen vorsichtig sein und eventuell davon Abstand nehmen, aus diesem Determinativ allein schon Schlüsse ziehen zu wollen. Abgesehen davon bleiben nur wenige Stellen, in denen von einer göttlichen Auffassung der altbabylonischen Herrscher (oder ihrer Statuen?!) die Rede ist." Als von Nina (oder einer anderen Göttin) „genährt mit heiliger Milch" bezeichnen sich die altbabylonischen Könige Eannatum (VAB I 1 S. 19, 5, 47.

S. 21 A 2, 2. S. 25 E, 4, 9. S. 27 A 2, 2, B 1, 6, Entemena S. 35 g, 1, 7. k, 1, 8, Lugalzaggisi S. 155, 1, 28. „Aber ausdrücklich als ‚Gott' oder ‚mächtigen Gott' (von Akkad) bezeichnet sich, soviel ich sehe, nur Naramsin S. 169 k—n, dessen Vater Sargon I. gleichfalls an einer Stelle S. 164 h, 1 das bewußte Determinativ *ilu* hat. Schon Thureau-Dangin hat (Receuil des Trav. 19, 187) diese auffällige Tatsache so zu erklären gesucht, daß die beiden *aient subi, en ce qui touche la conception du caractère royal, l'influence plus ou moins lointaine des idées égyptiennes,* eine Hypothese, die Radau (Early Babyl. History p. 309) in einer, wie mir scheint, etwas gekünstelten Weise so für die übrigen in Betracht kommenden ‚göttlichen' altbabylonischen Herrscher zu adaptieren sucht: *Originally all the Semits believed that their head, the king, was a son of god; nay, even a god himself. This belief was later on – when the Semites had invaded Babylonia and had come into contact with the old Sumerians – to some extent modified. Those Semits that were in daily intercourse with the Sumerians lost in course of time this faith, being content with stating that they were endowed with divine power. Those nearest to the Sumerians (Gishuh: Lugalzaggisi) modified it so far that they looked upon their king as a ‚son of god' but did not directly claim for him the divine title.* Inwieweit hiermit die Ansicht Ed. Meyers, daß die Sumerer ihre menschlichen Herrscher in sumerischer, die Götter aber in semitischer Tracht dargestellt haben (Sumerer und Semiten in Babylonien S. 53 u. a.), zu vereinen ist, vermag ich zunächst nicht zu entscheiden." Als Zusammenstellung ist sehr brauchbar die Arbeit von Radau Early Babyl. History p. 307 ff., welche durch die Übersicht von Brockelmann Zeitschr. f. Assyriologie 16 S. 394 ergänzt wird.

S. 20. Die Berufungslegenden behandelt Zimmern KAT S. 381 f. Über die Legende Sargons vgl. auch Weber S. 206 f. Text bei Weber und KB III 1 S. 101. Der vielleicht damit verwandte Itanamythus KB VI S. 585. Diese Berufungslegende hat sich Assurnasirpal II (c. 950), ein Enkel Tiglath-Pilesers I. angeeignet in dem Gebet, welches Zimmern KAT S. 382 gibt.

S. 20. Die Zeugnisse für Assurbanipal als Götterkind bei Zimmern KAT S. 379. Das Selbstlob des Königs KB II 157, der Brief des Höflings bei Zimmern KAT 380f., der auf die Omina als Gegenbilder hinweist.

S. 21. Als ein sicheres Beispiel für die Anschauung, daß eine neue Epoche beginne, sehe ich die Bemerkung Sargons (722—705 KB II 47) an, welcher von „den 350 alten Fürsten" redet, „welche vor mir die Herrschaft über Assyrien ausgeübt und die Mannschaft Bels regiert hatten": denn 350 ist die runde Zahl der Tage im Mondjahr, welches also hier als abgelaufen bezeichnet wird. Fraglich ist nur, wieweit man noch das Bewußtsein von der Bedeutung der Formel hatte. Dagegen scheint die Kalenderreform Nabonassars (Winckler in KAT S. 24) nicht in diesen Zusammenhang zu gehören. Auch mit den 1635 Jahren, seit denen Assurbanipals Zug gegen Elam geweissagt war (KB II 209), läßt sich nichts anfangen. Die mit der Präzession zusammenhängenden angeblichen Weltperioden Babylons (Winckler in KAT 332ff. vgl. 383) sind noch eine sehr unsichere Größe. „Möchte doch der Verfasser oder sonst ein Assyriologe auch nur eine einzige Stelle in den bis jetzt bekannten Keilinschriften beibringen, an der eine Lehre von Weltzeitaltern unzweideutig zum Ausdruck kommt, eine Stelle, aus der mit anderen Worten nachzuweisen wäre, daß die altbabylonischen Priester Kenntnis von der Präzession des Jahres gehabt haben" bemerkt Bezold im Archiv f. Religionswissenschaft X (1907) S. 124 gegen Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament.

S. 22. H. Greßmann hat in seinem Buch über den Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 250ff. einen höchst interessanten Versuch gemacht, durch Rückschlüsse von den israelitischen Vorstellungen aus das für uns ja noch ziemlich undeutliche Bild des babylonischen Hofstils mit bestimmten Zügen auszustatten. Überzeugendes können da freilich nur neue Textfunde bringen. Die ganze Bedeutung der römischen Heilandsidee ist uns z. B. doch auch erst wirklich durch die Inschriftenfunde aufgegangen — also warten wir ruhig. Sehr zu erwägen ist aber, ob wir nicht für die hellenistische Gottkönigsidee auf die uns zur Zeit ja noch ganz

unbekannten Vorstellungen der in Kleinasien und Syrien einheimischen Völker zurückgreifen müssen. Es braucht ja doch nicht alles aus dem alten Kulturzentrum zu kommen.

S. 22. Über die Vergötterung des ägyptischen Königs vgl. Erman Die ägyptische Religion S. 39 f. Steindorff Blütezeit des Pharaonenreiches (1900) S. 70. Wiedemann Ägypt. Geschichte I S. 74 über die Titulatur. W. Max Müller in Orient. Lit. Ztg. XII S. 1 ff. Umfassende Darstellung bei A. Moret Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique Paris 1902 (Diss.). Wiedemann im Muséon 1894.

S. 22. Titel des Ptolemaeus Philadelphus nach Wiedemann, der des Augustus bei Mommsen Römische Geschichte V 565, Wendland Kultur S. 102 n. 7.

S. 23. Alfred Wiedemann hat die Freundlichkeit gehabt, mich darauf hinzuweisen, daß in den hieroglyphischen Königsinschriften, welche bei Breasted Ancient records of Egypt und Brugsch Geschichte Ägyptens übersetzt sind, auch das Lob der Regierung des gegenwärtigen Königs in hohen Tönen mit gelegentlicher Einmischung mythologischer Züge gesungen wird. So preisen die Untertanen Ramses II. (ca. 1300 v. Chr.? als „Herr der Wohlfahrt, Schöpfer der Ernte, Bildner und Former der Sterblichen, Spender des Odems an alle Menschen, Beleber der Götterschar insgesamt . . Mehrer des Korns, zu dessen Füßen die (Glücksgöttin) Ranen weilt, Bildner der Großen, Schöpfer der Geringen, dessen Worte die herrlichste Fülle erzeugen, der da wacht, wenn die anderen Menschen ruhen, dessen Stärke Agypten beschirmt" usw. (Brugsch S. 481 Breasted III S. 108), oder „wenn du sprichst zum Wasser ‚komm auf den Berg', so erscheint der Regen sofort auf deinen Ausspruch" (Brugsch S. 534, 17 Breasted III S. 121). Der Gott Ptah verheißt ihm in einer langen Rede unter anderen Gütern auch folgendes (Breasted III 178 § 404): *I give thee a great Nile, I endow for thee the Two Lands with wealth, produce, food, and luxuries, giving plenty in every place where thou treadest. I give to thee constant harvests, to feed the Two Lands at all time; the sheaves thereof are like the sand of the shore their granaries approach heaven and their grain-heaps are liek*

mountains. There is joy and laudation at seeing thee, (for) plenty of fish and fowl are under thy feet usw. Das Lob der Regierung des gleichfalls der neunzehnten Dynastie angehörenden Merneptah gilt insbesondere der sorgenlosen Sicherheit des Landes (Breasted III S. 263 § 616): *The strongholds are left to themselves, the wells are opened (again). The messengers skirt the battlements of the walls, shaded from the sun, until their watchmen wake. The soldiers lie sleeping, and the border scouts are in the field at their (own) desire. The herds of the field are left as cattle sent forth, without herdmen, crossing (at will) the fulness of the stream. There is no uplifting of a shout in the night: ‚Stop! Behold, one comes, one comes with the speech of strangers!' One comes and goes with singing, and there is no lamentation of mourning people. The towns are settled again anew; as for the one that ploweth his harvest, he shall eat it. Re has turned himself to Egypt; he was born, destined to be her protector, the king Mernepthah.* Weitere Beispiele bei Brugsch S. 594. 624 f. Die Ähnlichkeit solcher Stellen mit dem Lob des Assurbanipal liegt klar zu Tage.

S. 23. Auf diese ägyptischen Prophezeiungen als Vorbilder der israelitischen Prophetie hat Eduard Meyer zuerst hingewiesen: Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1905 S. 651 und Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 451 ff.

S. 23. Die Weissagung vom Anfang der XIX. Dynastie ist in einem Leidener Papyrus erhalten. H. O. Lange hat sie in den Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1903 S. 601 ff. behandelt und in ihrem entzifferbaren Teile ins Deutsche übersetzt. Eine Neubearbeitung von Gardiner steht bevor.

S. 24. Aus einem Petersburger Papyrus notiert Golénischeff im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XV (1893) S. 89 folgendes: *Un roi viendra du Sud, Améni le véridique de nom. Il sera fils de femme (ou fils d'une femme?). Il naîtra dans . . . . . Il prendra la couronne de la Haute-Égypte et élèvera la couronne rouge de la Basse-Égypte. Il réunira la double couronne et il posera les deux diadèmes sur leurs supports (? places?) parcourant le Sud en travaillant de la rame dans . . . . Les gens de l'époque du*

fils de l'homme se réjouiront au point de perpétuer son nom à toute éternité. Ils seront loin du mal. Aussi les impies abaisseront-ils leur bouche de crainte de lui. Les Aamou tomberont devant ses coups, et les Tamahou tomberont devant sa flamme. Les impies dépendront de ses décisions, les révoltés de sa puissance. L'uraeus à son front calmera les révoltés. On bâtira un mur, celui du prince, afin de ne pas laisser entrer les Aamou dans l'Égypte.

S. 24. Die Manethoweissagung hatte U. Wilcken früher mit dem Töpferorakel zusammengebracht: s. unten.

S. 24. Den demotischen Papyrus übersetzt und erläutert J. Krall in den Festgaben zu Ehren Max Büdingers S. 1 Vom König Bokchoris. Über Bokchoris haben wir Julius Africanus (I 204 f. Gelzer) die Notiz ἐφ' οὗ ἀρνίον ἐφθέγξατο ἔτη [illegible] (vgl. Aelian nat. hist. XII 3). Diese 990 Jahre sind natürlich Variante zu den 900 des Papyrus. Der Papyrus ist datiert vom 34. Jahre des Augustus. E. Revillout hat in der Revue égyptologique I (1880) S. 146 ff. II (1882) S. 1 ff. 52 ff. Prophezeiungen einer Pariser demotischen Chronik aus der Ptolemäerzeit veröffentlicht, übersetzt und besprochen. Die überaus dunkle Sprache des Textes liefert indes für uns keine direkt brauchbaren Parallelen.

S. 25. Das Töpferorakel hat zuerst Wessely veröffentlicht in den Denkschriften d. Wien. Akad. phil.-hist. Kl. Bd. 42 (1893) N. 2 S. 3 ff. Dann hat U. Wilcken es eingehend behandelt (Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers S. 146 ff.) und es für eine Variante der Amenophisprophezeiung Manethos (S. 24) erklärt. R. Reitzenstein hat in den Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1904 Heft 4 S. 309 ff. den Text neu bearbeitet und als „ein Stück hellenistischer Kleinliteratur" gewertet. Er setzt die Entstehung des Stückes in die Zeit des Ptolemaeus Euergetes II., Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Schließlich hat Wilcken im Hermes Bd. 40 (1905) S. 544 ff. unter Verzicht auf seine frühere Annahme eine neue Rekonstruktion des Textes vorgeschlagen und Reitzensteins Aufstellungen mannigfach modifiziert. Die Datierung in die Ptolemäerzeit ist durch Erwähnung der Stadt am Meere sicher, was nur Alexandria sein kann, wie Reitzenstein erwiesen hat.

Unter dem Zurückkehren der Jahreszeiten in ihren richtigen Lauf versteht Wilcken den Eintritt einer neuen Sothisperiode — was übrigens dem letzten Redaktor der uns vorliegenden Form nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein braucht. Zu der Wendung, die Lebenden wünschten, daß die Verstorbenen auferstehen möchten, um an dem Guten teilzuhaben, bietet die Inschrift von Priene S. 14 das direkte Gegenstück. Eine Form unseres Orakels mag auch der Sibylle III 652 vorgelegen haben. Das in ägyptischer Anschauung wohlbegründete ἐπὰν ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη εὐμενὴς ὑπάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται βασιλεύς kehrt deutlich als Fremdkörper bei der Sibylle wieder καὶ τότ' ἀπ' Ἡελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα. Das nimmt auch Bousset Judentum [2] S. 259, 553, 2 an, der sonst in bezug auf die Konstatierung ägyptischer Einflüsse sehr skeptisch ist.

S. 26. Reitzenstein hat im Poimandres S. 176 ff. aus dem Text der Κόρη κόσμου auch die Vorstellung von Osiris als einen Weltheiland gewonnen, den die Menschen erflehen mit dem Gebet χάρισαι νόμους τῷ βίῳ ... πλήρωσον καλῶν ἐλπίδων πάντα, φοβείσθωσαν ἄνθρωποι τὴν ἀπὸ θεῶν ἐκδικίαν. Doch führt das schon in das rein mythologische Gebiet hinein, das ich hier nicht berühren will.

S. 26. Über die Messiasidee im alten Israel vgl. Hermann Schultz Alttestamentliche Theologie [5] S. 607 ff. Smend Lehrb. d. alttest. Religionsgeschichte [2] S. 230 ff.

S. 27. Die Stellen Amos 9, 8 ff. Hosea 2, 19 ff. werden eben um ihres Inhaltes willen von verschiedenen Gelehrten für spätere Zusätze gehalten, ja sogar Jesaias 9 und 11 werden in exilische Zeit gesetzt: vgl. Marti z. St. im Kurzen Hand-Commentar. Das Kriterium ist stets der Widerspruch der sonstigen Ansichten des betreffenden Propheten gegen das Zukunftsbild. Diese Argumentation erscheint mir nicht eben durchschlagend, vollends nicht, wenn wir es mit überkommenem Traditionsgut zu tun haben. Smend Rel.gesch. S. 233, 1 spricht sich auch für Echtheit von Jesaia 9 und 11 aus.

S. 29. H. Greßmann hat in seinem überaus scharfsinnigen Buch über den Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Forschungen zur Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Test. 6)

sowohl hohes Alter dieser ganzen Anschauung als auch Abhängigkeit von einem bereits ausgebildeten babylonischen Stil wahrscheinlich zu machen versucht.

S. 29. Über die Messiasidee in jüdischer Zeit s. Bousset Religion des Judentums [2] (1906) S. 255 ff. 268 ff. 275. 298 ff.

S. 30. Das glückliche Zeitalter geschildert bei Henoch 5, 10 syr. Baruchapocalypse 29. 39. 40. 73. 74. Buch der Jubiläen 23, 27 ff. Sibyllinen III 286 ff. 619 ff. 652 ff. 785 ff. V 414 ff. u. ö. Psalmen Salomonis 17—19. Die Texte deutsch bei Kautzsch Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes II (1900).

S. 30. Die Frage, wie sich Jesus selbst zur Messiasidee seines Volkes gestellt habe, ist vielleicht das umstrittenste Problem dieses Gebietes. Vgl. den Bericht über die Frage, welchen H. Holtzmann geliefert hat: „das messianische Bewußtsein Jesu“ (1907) in Ergänzung seiner Darstellung in dem Lehrbuch d. neutest. Theologie I (1897) S. 234 ff.

S. 31. Über Chiliasmus der älteren Zeit s. Harnack Lehrbuch d. Dogmengesch. I [2] S. 139 ff. Loofs Leitfaden d. Dogmengeschichte [4] S. 91 und S. 957 im Index s. v. Art. Chiliasmus in Haucks Real-Encycl. III 805 ff. von Semisch-Bratke.

S. 32. Paulus äußert sich über diese Fragen besonders I Cor. 15, II Cor. 5 (vgl. dazu Handbuch zum Neuen Testament III S. 146 ff. 183 ff. und Bousset bei Joh. Weiß Die Schriften d. Neuen Testaments übers. u. für die Gegenwart erklärt z. St.), I Thessal. 4, 13 ff. Zusammenfassende Darstellung bei E. Teichmann Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik 1896. H. Holtzmann Neutest. Theologie II S. 187 ff.

S. 33. Ich kann der Ansicht Reitzensteins Poimandres S. 180 Anm. 1 nicht zustimmen, wenn er ausführt: „Nicht in der σωτήρ-Lehre an sich liegt die Eigenheit des Christentums, und noch weniger in der Hervorhebung der Heilwunder oder der Parallelisierung der körperlichen und geistigen Heilung, wie ich für Philologen nicht auszuführen brauche. Daß diese Erlösung nicht eine bloße Vertreibung der bösen Leiden-

schaften oder Laster, eine Befreiung vom Tode und Sicherung ewigen Lebens bei Gott, sondern zunächst eine Vergebung der Sünden ist, scheint mir das Neue." Denn — indem ich alles andere voll unterschreibe — mit diesem letzten kommen wir auch nicht über die Ideale der jüdischen Propheten bis auf Johannes, der zur Vergebung der Sünden taufte, hinaus: wie es denn die judenchristliche Gemeinde auch tatsächlich nicht gekommen ist! Über die Tiefe der Sündenempfindung in der hellenistisch-römischen Welt andererseits wage ich kein Urteil — sie scheint mir gelegentlich sehr innig und stark zu sein, und damit auch die Sehnsucht nach Vergebung, die sich ihre Heilmittel schuf. Über dies Problem wäre überhaupt eine gute Monographie erwünscht und lohnend. Mir scheint das Neue eben dies völlige Hinausheben der Idee über den Staub und die Pracht der Erde in Verbindung mit der Neuschöpfung der sittlichen Persönlichkeit auf Grund der Sündenvergebung und Geistesmitteilung. Erst das hat die Idee unüberwindlich und ewig gemacht.

S. 33. Eine sorgfältige Untersuchung des Sprachgebrauches von σωτήρ und verwandten Worten in der altchristlichen Literatur würde sich lohnen. Einstweilen läßt sich etwa folgendes sagen. Paulus ist unser ältester datierbarer Zeuge für die Anwendung des Titels σωτήρ auf Jesus. Phil. 3, 20 sagt er, daß wir „aus dem Himmel auch den σωτήρ erwarten, den Herrn Jesus", welcher dann unsere Verwandlung in reine Geisteswesen vollziehen wird. Da ist die Vokabel deutlich in dem hellenistischen Sinn = ‚Messias' gebraucht, während die Stelle inhaltlich den veränderten Vorstellungsinhalt zum Ausdruck bringt. Auch die ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ Tit. 2, 13 entstammt der hellenistischen Sphäre, wogegen die sofort folgenden Worte ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς den paulinischen Heilandsbegriff bieten (vgl. II Tim. 1, 10). So finden wir auch II Petr. 1, 11 die αἰώνιος βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ev. Joh. 4, 42 und I Joh. 4, 14 steht sogar σωτὴρ τοῦ κόσμου. Ignatius ad Philad. 9, 2 spricht von der παρουσία τοῦ σωτῆρος. Höchst lehrreich ist Lucas 2, 11 εὐαγγελίζομαι ὑμῖν

χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ (d. h. Israel), ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος, und der Lobgesang der Engel verheißt ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Auch hier klingen die Formeln der hellenistischen Inschriften noch durch, aber der Verfasser interpretiert sie jüdisch und belehrt uns, σωτήρ sei so viel wie Χριστός, und die große Freudenzeit breche speziell für Israel herein. Ähnlich braucht die Apostelgeschichte 13, 23 τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν das dem Heiden geläufige Heilandswort statt des jüdischen Χριστός (vgl. auch 5, 31). Auch in späterer Zeit begegnet uns noch vereinzelt dieser Titel in einer seinem hellenistischen Sinne entsprechenden Umgebung: Clemens Alex. Strom. VII 2, 8, 1 ἐπὶ τὴν κοινὴν τῶν ἀνθρώπων ἐλήλυθεν σωτηρίαν vgl. Strom. IV 19, 118, 3 τὴν κοινὴν σωτηρίαν. Deutlicher bei Eusebius contra Marcellum II 4, 28 ὁ δὲ Χριστὸς τοῦ θεοῦ αὐτὸς ὁ κοινὸς ἁπάντων σωτήρ, de eccles. theol. III 15, 5 σωτῆρι καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων und ebenda 6 οἷά τις κοινὸς ἁπάντων σωτὴρ . . . βασιλείαν βασιλεύει (vgl. auch I 9, 3. II 7, 12).

Daneben hat sich aber schon früh ein anderer Sprachgebrauch entwickelt, der auf diesen historisch-religiösen Hintergrund des Titels keine Rücksicht nahm, sondern sich einfach an die Wortbedeutung hielt: σωτήρ ist ein Mann, welcher σῴζει ‚rettet'; wovon uns der Soter Jesus gerettet habe, wurde dann jeweils nach der religiösen oder theologischen Auffassung des betreffenden Schriftstellers modifiziert beantwortet: so meint Justin apol. II 6, 4 ff., Jesus heiße darum Soter, weil er die Menschen von der Macht der Dämonen auch jetzt noch beständig befreie, indem er oder seine Schüler in seinem Namen die Macht hätten, Besessene oder durch Zauberei Erkrankte zu heilen. Die normale und von allen anerkannte Antwort ist aber sowohl bei Paulus wie bei den Evangelisten und von da an in alle Zukunft: Jesus hat uns erlöst von den Sünden, dem Tode und der Gewalt des Teufels. In diesem Sinne wendet unter Berufung auf Matthäus 1, 21 Justin apol. I 33, 7 den Titel als Übersetzung seines Namens auf Jesus an, so gebraucht Clemens Alexandrinus fast ständig das Wort, obwohl er sehr gut weiß, daß es auch heidnischer Göttertitel ist (Protrept. III 42, 8. Strom. V 14, 137, 1), und dasselbe drückt

das Martyrium Polycarps 19, 2 aus, wenn es Jesus den σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν nennt. Aber allmählich wird σωτήρ ganz farblose Bezeichnung Jesu, fast als Eigenname empfunden, wie es Χριστός ja schon bei Paulus beinahe, und nach ihm unbedingt geworden war. Irenäus I 1, 3 bezeugt uns die Vorliebe der Gnostiker für den σωτήρ-Namen Jesu, eine Notiz, welche durch Nachrichten über die gnostischen Systeme wie durch erhaltene gnostische Schriften bestätigt wird. Hier stand natürlich die Errettung aus Dämonen- und Schicksalsmacht ursprünglich im Vordergrund, das erhaltene Material läßt das aber kaum noch erkennen, sondern zeigt σωτήρ als allgemeinen Titel. (Vgl. z. B. Koptisch-gnostische Schriften von C. Schmidt I S. 381 Index s. v.) Für die reine Formelhaftigkeit der Bezeichnung ist das Evangelienfragment P. Oxyr. V n. 840 lehrreich (vgl. Swete Zwei neue Evangelienfragmente = Kleine Texte N. 31). Ptolemäus im Brief an die Flora (hrg. Harnack in Kleine Texte N. 9) nennt Jesus nie anders wie ὁ σωτήρ, meist auch Herakleon in den Bruchstücken des Johanneskommentars. Die Exzerpta ex Theodoto verwenden neben σωτήρ auch andere Namen Jesu. Origenes hat noch in viel höherem Grade als Clemens diese gnostische Gewohnheit, Jesus einfach ὁ σωτήρ zu nennen, übernommen: sonderbarerweise behandelt er an der Stelle, welche mit einer gewollten Vollständigkeit die biblischen Bezeichnungen Jesu zusammenstellt, gerade diese nicht: im Johanneskommentar I 21, 125 ff. Pr. Dieselbe Erscheinung begegnet bei Cyrill von Jerusalem Catech. Ill. X 3 f. Die älteren Schriftsteller vermeiden diese Benennung Jesu: sie fehlt bei I Clemens, Barnabas, Hermas gänzlich. Ob sie durch alexandrinischen, also in letzter Linie gnostischen Einfluß häufig geworden ist, bleibt zu untersuchen. Für Clemens Alex. standen mir durch Otto Stählins Güte Druckbogen und Register des dritten Bandes seiner Ausgabe zur Verfügung. Da σωτήρ kein lateinisches Äquivalent hat, sondern in der Bibel durch die Neubildung *salvator* wiedergegeben wurde, konnte den lateinischen Kirchenschriftstellern auch kein historischer Hintergrund des Wortes überliefert sein, und ihre Deutung mußte sich einfach an den Wortsinn halten. Augustin hat das richtig beobachtet: sermo 299, 6 (V 1213 e

Maur.) übersetzt er Jesus mit *salvator* und bemerkt dazu: *salvare et salvator: non fuerunt haec Latina antequam veniret Salvator: quando ad Latinos venit, et haec Latina fecit.* Dementsprechend fehlt die Bezeichnung auch bei den älteren Lateinern (Tertullian, Cyprian — wenn in diesem Punkte auf die Indices Verlaß ist) gänzlich. Augustin faßt dies *salvare* als ‚retten von Sünden'. So besonders scharf sermo 293, 11 (V 1181 ef M.) Moses, Josua und die Könige haben ihr Volk von der Fremdherrschaft erlöst *(salvum fecerunt)*, aber *non sic salvat Iesus, sed a peccatis eorum.* Ihm, wie anscheinend dem ganzen Abendlande nach ihm ist Jesus der *Salvator,* wie der ganzen Menschheit, so auch der einzelnen Menschenseele aus ihrem Leid. *Rumpe mei lapidem cordis salvator Iesus* singt Paulinus von Nola 31, 425, und in 32, 214 preist er den Weltenheiland:

Sic fuit, est et erit verus salvator in aevum
Qui tulit errores, qui fecit vera videri.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 3518

Zum Streit

um die

„Christusmythe“

Das babylonische Material in
seinen Hauptpunkten dargestellt

von

Heinrich Zimmern

**Professor der orientalischen Sprachen
an der Universität Leipzig**

Berlin

Verlag von Reuther & Reichard

1910

Kein Unbefangener, der nur halbwegs mit den Wegen der Mythenbildung vertraut und zugleich der fortschreitenden Erschließung der altorientalischen Sagenquellen einigermaßen gefolgt ist, wird heute mehr zweifeln, daß das äußere Leben Jesu mit Ausnahme weniger historisch wohl zureichend beglaubigter Züge der Leidensgeschichte ein Gewebe von Legenden ist. Aber was von diesen Legenden nicht berührt wird und sich nirgends in ihren mythologischen Vorbildern wiederfindet, das sind die Aussprüche und Reden Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien überliefert sind.

Wundt, Völkerpsychologie II 3 S. 528.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Einleitung

Wenn der Verfasser in den neu entbrannten Streit über die „Christusmythe" mit dieser Broschüre vom assyriologischen Standpunkt aus eingreift, so glaubt er zu solchem Vorgehen nicht nur einiges Recht zu haben, sondern er fühlt sich dazu durch seine frühere Forschungsbetätigung in dieser Richtung bis zu einem gewissen Grade direkt verpflichtet. Hatte ich es doch in meinem Teil der Neubearbeitung von Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, im Jahre 1902 zum ersten Male unternommen, das für die Christologie des Neuen Testaments voraussichtlich in Betracht kommende babylonische Material in größerem Zusammenhange vorzuführen, nachdem bis dahin nur wenige vereinzelte Andeutungen, insbesondere von Gunkel, von Winckler und von mir selbst, in dieser Richtung geäußert worden waren. Darauf folgten dann erst die Schriften von Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, und von A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, in denen neben allerlei anderen das Neue Testament betreffenden religionsgeschichtlichen Problemen auch der Zusammenhang mancher Punkte der Christologie mit babylonischen Vorstellungen, von jedem der beiden Verfasser natürlich je in seiner Weise, erörtert wurden. Noch neueren Datums — wenigstens in ihrer ausführlichen Darlegung — sind die Aufstellungen Jensens über den Zusammenhang des Lebens Jesu mit dem babylonischen Gilgamesch-Epos in seinem Buche Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I, 1906[1]. Man wird es daher verständlich finden, wenn ich in den durch Drews' Buch, Die Christusmythe, 1909, hervorgerufenen neuen Streit wenigstens insofern meinerseits eingreife, als ich das bei dieser Kontro-

verse in Betracht kommende babylonische Material in einer auch für weitere Kreise zugänglichen und verständlichen Form erneut vorlege. Ich bitte dabei zugleich, den Inhalt dieser Broschüre als eine vorläufige Abschlagszahlung betrachten zu wollen an Stelle der Behandlung jener Fragen durch mich in der in Vorbereitung befindlichen neuen Auflage von „Keilinschriften und Altes Testament" bzw. „Keilinschriften und Bibel" (wie der neue Titel lauten wird), dessen Erscheinen aus allerlei Gründen sich leider immer von neuem wieder verzögert hat. Zuvörderst aber einleitungsweise einige Bemerkungen allgemeinerer und prinzipieller Natur.

Drews hat in seinem Buche, trotz zahlreicher zum Teil sogar recht starker Entgleisungen im einzelnen, ohne Frage in geschickter und beredter Weise die Resultate der Forschungen von Theologen, Religionshistorikern und Orientalisten zur „Christusmythe" zusammengefaßt. Freilich in den Schlußfolgerungen, die er aus dem verwerteten Material zieht, werden ihm auch solche Forscher, die sonst eine ganz freie Stellung diesen Fragen gegenüber einnehmen, vielfach nur sehr bedingt folgen können. Und ein besonders schwacher Punkt in seiner Position bleibt ohne Zweifel seine nach dem Vorgange anderer aufgestellte Behauptung von der vollständigen Ungeschichtlichkeit der Person Jesu. Denn mag man über das Mehr oder Weniger an geschichtlichem Gehalt in der Überlieferung vom Leben Jesu durch die Evangelien und sonstigen Schriften des Neuen Testaments so oder so urteilen — die Person Jesu (auf den Namen kommt es dabei nicht an, der könnte allenfalls unhistorisch sein) als Begründers des Christentums aus der Geschichte einfach streichen zu wollen und an ihre Stelle nur ein Gemeindekollektiv zu setzen, erscheint doch als unstatthafte Hyperkritik und führt, anstatt die vorliegenden Anstöße und Unebenheiten in der Überlieferung zu beseitigen, nur zu einer Unzahl neuer Ungereimtheiten und unlösbarer Rätsel. Ich möchte, ohne selbst weiter in die

Debatte über diese schwierige Frage einzugreifen, für die Geschichtlichkeit der Person Jesu an dieser Stelle nur auf das Urteil von zwei philosophischen Fachgenossen von Drews aus neuester Zeit hinweisen, die beide gewiß nicht dem Verdachte ausgesetzt sind, etwa aus theologischer Voreingenommenheit zu ihrem Urteile gelangt zu sein, nämlich einmal auf Wundt in seiner Völkerpsychologie II 3, S. 528f. (vgl. das daraus dieser Broschüre vorgesetzte Motto), sowie S. 716f., und sodann auf Hermann Schneider, den Verfasser von „Kultur und Denken der alten Ägypter", in seinem demnächst erscheinenden, mir bereits im Manuskript zur Einsichtnahme zugänglich gewesenen Buche „Kultur und Denken der Babylonier und Juden", wo der Genannte in dem von Jesus handelnden Abschnitte gleichfalls, und zwar nicht hauptsächlich wegen der relativ doch nicht so ganz ungünstig liegenden äußeren Bezeugung, als vielmehr vor allem aus inneren religionsentwicklungsgeschichtlichen Gründen durchaus an der Geschichtlichkeit der Person Jesu festhält. Durch jene aus seinem engen Anschluß an v. Hartmann wohl erklärliche, aber darum nicht minder unhaltbare Ansicht von der völligen Ungeschichtlichkeit der Person Jesu als Begründers des Christentums hat sich Drews nicht nur etwa bei dogmatisch befangenen, sondern auch bei sonst sehr frei denkenden Forschern stark um die Wirkung seines Buches gebracht. Es wäre aber recht bedauerlich, wenn, wie es leider bereits den Anschein hat, infolge jener Überstürzung der Kritik in dieser einen Hinsicht, in den Kreisen der liberalen Theologie eine gewisse Einschüchterung Platz griffe und so nun auch die wirklich berechtigte historische Kritik in der Leben-Jesu-Forschung wieder von neuem einen Rückschlag erlitte. Denn — das ist wenigstens meine wissenschaftliche Überzeugung und ebenso gewiß diejenige zahlreicher heutiger Forscher und überhaupt vieler modern denkender Menschen — auch beim Festhalten an der historischen Gestalt Jesu kann das Bild, das uns das Neue Testament von Jesus bietet, nur in sehr beschränktem Maße auf histo-

rische Treue Anspruch erheben; vielmehr muß mit sagenhaften und mythischen Elementen schon in der Schilderung der synoptischen Evangelien, noch mehr im Johannesevangelium und vollends in der Auffassung der Person Christi bei Paulus in weiter Ausdehnung gerechnet werden.

Das babylonische Material nun, das im folgenden vorgelegt werden soll, bildet dem bloßen Anschein nach nur einen relativ kleinen und nicht eben den wichtigsten Teil des religionsgeschichtlichen Stoffes, der für die christologischen Vorstellungen in Betracht kommt. Weit wichtiger, weil noch schlagendere Parallelen zur neutestamentlichen Christologie aufweisend, erscheinen dagegen z. B. gewisse besonders an die Gestalt des Mithra anknüpfende Mythologeme des Parsismus. Das ergibt sich ja auch schon rein vom chronologischen Gesichtspunkt aus als vollkommen begründet. Ist doch das Spätjudentum in Babylonien speziell mit der persischen Religion in enge, Jahrhunderte währende Berührung gekommen. Es erscheint somit aufs beste erklärlich, wenn z. B. in die Messiasvorstellungen des Spätjudentums gerade persische Elemente mehrfach eingedrungen sind. Und doch war es, wie bereits von verschiedenen Seiten mit Recht hervorgehoben worden ist, nicht die reine iranische Gestalt der persischen Religion, die auf das Judentum in Babylonien eingewirkt hat, sondern vielmehr eine Form des Parsismus innerhalb Babyloniens, in die vielfach Elemente aus der daselbst vorgefundenen älteren babylonischen Religion Eingang gefunden hatten, die demnach eine Vermischung von babylonischem und persischem Religionsgut darstellte. Somit behält auf diesem Wege die ältere babylonische Religion auch für das Spätjudentum, und damit zugleich auch für die aus dem Spätjudentum in das Urchristentum übergegangenen ursprünglich fremden Spekulationen immer noch ihre Bedeutung. Noch wichtiger ist die babylonische Religion freilich für alle diejenigen Stoffe und Vorstellungen, die bereits in älterer, vorpersischer Zeit unmittelbar aus ihr, sei es schon vor dem Exil in die Reli-

gionen der Kanaanäer, Israeliten und Judäer, sei es in der ersten Zeit des Exils in die des babylonischen Judentums eingedrungen sind. Dabei besteht für die Betrachtung der ins Judentum und Urchristentum übergegangenen Bestandteile aus der babylonischen Religion der Vorteil, daß wir hier das Übernommene in seinem älteren Zusammenhange innerhalb der babylonischen Religion sozusagen in Reinkultur antreffen, während bei all den späteren Religionssystemen auf dem Boden Vorderasiens, die voraussichtlich auf das Judentum und Urchristentum Einfluß ausgeübt haben, und so, wie bereits hervorgehoben, bis zu einem gewissen Grade auch bei der persischen Religion, soweit das Judentum mit dieser innerhalb Babyloniens in Berührung gekommen ist, schon allerlei Vermischungen, vielfach gerade auch mit älteren babylonischen Bestandteilen, stattgefunden haben. Nur allein die ägyptische Religion würde in dieser Hinsicht auf gleiche Linie mit der babylonischen zu stellen sein — falls sich herausstellen sollte, daß auch von ihr wesentliche Elemente in die Vorstellungen des Spätjudentums und des Urchristentums, speziell auch in die messianischen und christologischen Spekulationen, übergegangen sind. Wie weit dies wirklich der Fall ist, mögen Berufene untersuchen.

Schließlich bleibt es mir — so gern ich dies an und für sich auch vermieden hätte — nicht erspart, an dieser Stelle mich mit zwei von engeren Fachgenossen vertretenen Auffassungen über den Einschlag babylonischer Elemente in die Christologie und das Leben Jesu etwas näher auseinanderzusetzen. Doch erscheint mir solche Auseinandersetzung im Interesse der Sache, und um keine Unklarheit über meine eigene Stellungnahme in diesen Fragen walten zu lassen, dringend geboten.

A. Jeremias glaubt in seiner bereits oben genannten Schrift „Babylonisches im Neuen Testament“, wie auch anderwärts in seinen Publikationen, den auch von ihm in weitem Maße angenommenen babylonischen, wie überhaupt altorientalischen Einschlag in die Christologie in der Weise

erklären und damit zugleich auch mit einer mehr oder weniger positiv-orthodoxen Anschauung über die Person Jesu vereinigen zu können, daß er jenen babylonischen bzw. allgemein altorientalischen Einschlag nur die äußere Form betreffen, den Inhalt dagegen nicht davon berührt werden läßt; oder, wie er sich in anderer Weise auch auszudrücken pflegt, er nimmt an, daß in der Christologie des Christentums zur Realität geworden sei, was in andern Religionen nur mythologisches Schema der antiken Erlösererwartung sei. Auf Grund hiervon spricht er a. a. O. und anderwärts z. B. mit besonderer Betonung von der Auferstehung Jesu von den Toten als von einer historischen Tatsache, während er gleichzeitig in ausgedehntem Maße den „Auferstehungsmythus der vorchristlichen Religionen" in den Kulten eines Osiris, Marduk, Tamûz-Adonis, Attis, Dionysos, Balder usw. als Analogie zu der Auferstehung Jesu heranzieht. Nun gebe ich gerne zu, daß der Winckler'sche Begriff einer allgemein altorientalischen, die Form der Darstellung beeinflussenden Weltanschauung, mit dem Jeremias hierbei als Erklärungsprinzip operiert, vieles ins richtige Licht setzt, wenn ich jenen Winckler'schen Begriff freilich auch nur mit starken Vorbehalten als gültig anerkennen kann[2]. Und so mag es denn gewiß auch oft genug in den Überlieferungen speziell des Altertums vorkommen — ich selbst nehme dies ja auf babylonischem wie auf biblischem Gebiete in weitgehendem Maße an — daß eine völlig historische Tatsache in sagenhafter und geradezu mythischer Form berichtet wird. Trotzdem kann ich die Anwendung, die Jeremias von dieser Möglichkeit bei der Person Jesu auch in allen den Fällen macht, wo es sich notorisch um eine für modernes Denken als Tatsache nicht mehr annehmbare antike Wundervorstellung handelt, nur für verfehlt halten, und kann in solchem Verfahren vielmehr nur einen wenig glücklichen und wissenschaftlich unzulässigen Kompromiß erblicken zwischen der Erkenntnis von dem Vorhandensein eines starken sagenhaften und mythologischen Einschlags und andererseits der Ver-

teidigung des althergebrachten, wenn auch etwas modifizierten und modernisierten Wunderglaubens. Freilich wird eine wirkliche Verständigung in diesen Fragen zwischen uns niemals zu erzielen sein, da es sich dabei eben um unüberbrückbar auseinanderliegende, grundverschiedene Weltanschauungen handelt, eine Differenz, die scharf zu betonen ja auch ganz im Sinne von Jeremias selbst ist, wie er seinerzeit in einer Besprechung meiner Arbeit an dem Schraderschen Buche ausdrücklich hervorgehoben hat. Daß in Fragen, die von jener fundamentalen Differenz weniger berührt werden, trotzdem ein Zusammengehen stattfinden kann und daß ich selbst dabei von Jeremias' vielseitiger Forschungs- und Kombinationstätigkeit auf dem Gebiete der altorientalischen Mythen und Sagen und ihrer Heranziehung für das biblische Altertum mancherlei fördernde Anregung empfangen habe, hebe ich gerne ausdrücklich hervor.

Schwieriger ist es für mich, meine Stellung gegenüber meinem Freunde Jensen in diesen Fragen genauer zu präzisieren, namentlich auch darum, weil ich mit ihm auf eine sehr weite Strecke durchaus zusammengehen kann; so insbesondere — und das ist für mich bei weitem auch die wichtigste Frage vom Standpunkte des wissenschaftlichen Gewissens aus — in der prinzipiellen vollständigen Übereinstimmung über dasjenige in der Überlieferung, was als geschichtlich möglich gelten könnte, und andererseits über das, was seiner ganzen Natur nach unbedingt als sagenhaft oder mythisch angesehen werden muß. Somit ist es eigentlich mehr nur eine untergeordnete, äußerliche, die Art der Erklärung des Ursprungs mancher sagenhafter oder mythischer Elemente im Leben Jesu und in der Christologie betreffende Differenz, in der ich mich hier gegenüber Jensen bewege und der ich auch bereits seinerzeit in meiner sonst in der Zustimmung ja sehr weitgehenden Besprechung seines Buches über das Gilgamesch-Epos im Literarischen Zentralblatt (1906, Nr. 50) wenigstens in einer kurzen Andeutung Ausdruck verliehen habe. Jensen glaubt bekanntlich auch in

der Überlieferung über Jesus, wie in zahlreichen alttestamentlichen und sonstigen Überlieferungen, in der Hauptsache einen Nachklang der babylonischen Gilgamesch-Sage, verbunden mit der Xisuthros-Sage und den babylonischen Plagen-Sagen, erblicken zu dürfen. Es ist nun freilich keineswegs meine Absicht, hier in eine eigentliche Erörterung über diese weitgreifende, von Jensen wahrlich nicht leichtfertig hingeworfene, sondern mit einem gewaltigen Apparat gestützte Behauptung einzutreten. Nur die eine Bemerkung kann ich an dieser Stelle doch nicht unterdrücken, daß meines Erachtens speziell die theologischen Rezensenten von Jensens Buch in ihren Besprechungen und in den Erörterungen, die sich daran angeschlossen haben, doch nicht die nötige Unbefangenheit gezeigt haben, um dem Verfasser, der es ja freilich durch seinen entschieden gehaltenen Ton seinen Gegnern in dieser Hinsicht nicht ganz leicht macht, einigermaßen gerecht zu werden. Da erscheint doch z. B. viel gerechter das Urteil eines Gelehrten wie Wundt, wenn er, trotz scharfer Kritik im einzelnen, von Jensens Buch im ganzen — hier es zusammenfassend mit Bugges Buch über Die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage — sich dahin ausspricht, daß „beide Werke durch ihre Nachweisung mythologischer Beziehungen zwischen weit voneinander abliegenden Sagen- und Legendengruppen zweifellos einen hohen wissenschaftlichen Wert besitzen“ (Völkerpsychologie II 3, S. 523). Denn, mag man auch zahlreiche von Jensens Parallelen im einzelnen ablehnen, so bleiben für eine unvoreingenommene Betrachtung doch immer noch eine Unmenge von Parallelen und Parallelsystemen, vor allem auch solche innerbiblischer Art, bestehen, die erstmals richtig aufgedeckt zu haben Jensens unbestreitbares Verdienst bleiben wird. Und mag man vielleicht auch die Parallelen selbst in weitem Umfange gelten lassen, aber die von Jensen daraus gezogenen Schlußfolgerungen über die Art des Zusammenhangs der betreffenden biblischen Stoffe mit den babylonischen und der biblischen untereinander nicht billigen,

sondern eine andere Erklärung, etwa die Winckler'sche Formel der gemeinsamen altorientalischen Weltanschauung und der Einzelmotivwanderung, dafür bereit halten, so ist eben immer noch sehr die Frage, ob man in diesen Dingen überhaupt mit einem scharfen Entweder-Oder rechnen darf, ob bei einem so sehr komplizierten Tatbestande nicht vielmehr verschiedene Erklärungsprinzipien, wie Wanderung größerer Sagen-Komplexe, Wanderung von Einzelsagen und Einzelmotiven, volksmäßige oder literarische Entlehnung, Übereinstimmung auf Grund von gleicher altorientalischer Weltbetrachtung, Übereinstimmung auf Grund von gleicher allgemein menschlicher psychologischer Veranlagung usw., je in ihrer Weise und an ihrem Orte ihre Berechtigung nebeneinander behalten. So scheint mir auch in der Leben-Jesu-Frage in Wirklichkeit die Sache noch bedeutend komplizierter zu liegen, als Jensen anzunehmen geneigt ist. Zwar halte ich es auf Grund der von Jensen aufgedeckten Parallelen — wenn man auch nur einen Teil derselben gelten lassen will — für durchaus möglich und sogar für sehr wahrscheinlich, daß das Leben Jesu, wie es uns bei den Synoptikern und im Johannesevangelium erzählt wird, in einer ganzen Reihe von Punkten im letzten Grunde auf die babylonische Gilgamesch-Sage zurückgeht. Doch ist meines Erachtens, neben dieser einen auf die Heldensage zurückgehenden Wurzel, für die Erklärung der Christusgestalt mindestens ebenso von Bedeutung eine zweite Hauptwurzel, nämlich eine im engeren Sinne mythische Wurzel, eine zugrunde liegende wirkliche Göttergestalt. Man wird vielleicht einigermaßen richtig scheiden und verteilen, wenn man annimmt, daß in dem mehr menschlichen Teile der Leben-Jesu-Sage vielfach eine alte Heldensage nachklingt, die mehrfach sehr wohl im letzten Grunde auf die babylonische Gilgamesch-Sage zurückgehen mag, in dem göttlichen Charakter der Person Jesu, wie ihn namentlich auch die paulinische Christologie zeigt, dagegen eine frühere Göttergestalt nachwirkt, wobei, wie der persische Mithra, so auch der babylonische

Marduk und Tamûz in Betracht kommen können; wie ja übrigens auch Jensen selbst keineswegs ausschließlich die Gestalt des halbgöttlichen Helden Gilgamesch, sondern ebenso auch die Gestalt des Adapa-Xisuthros und seines göttlichen Ebenbildes Marduk, sowie die Gestalt des göttlichen Siegers im Löwenkampfe als Prototyp für Jesus heranzieht. Wenn ich nun in meinen folgenden Ausführungen fast ausschließlich diese letztere, mehr göttliche Seite der Christusgestalt berücksichtige, auf die etwaigen Nachklänge aus der Gilgamesch-Sage im Leben Jesu dagegen so gut wie kaum eingehe, so begreift sich das leicht dadurch, daß ich mich in dem ersteren Falle im Gange meiner eigenen früheren Forschungen und Aufstellungen bewege, in dem letzteren dagegen mich in der Hauptsache nur referierend auf Jensen hätte berufen können, der nach dieser Seite hin jedenfalls alles bereits beigebracht und gesagt hat, was dazu überhaupt beizubringen und zu sagen wäre.

Indem ich nun im folgenden, ähnlich wie bereits früher in „Keilinschriften und Altes Testament", speziell für diese mehr göttliche Seite der Christusgestalt Parallelen und Analogien aus dem Babylonischen vorführe, möchte ich, wie schon damals, auch jetzt wiederum ausdrücklich zuvor betonen, daß es sich dabei keineswegs etwa durchgängig um eine Zurückführung der betreffenden Entsprechungen gerade auf eine babylonische Vorlage handeln soll, daß ich vielmehr im allgemeinen die Parallelen und Analogien einfach nur als solche gebe, nur in gewissen Fällen eine wirklich historische Kette, etwa durch die Mittelglieder der jüdischen Messiasvorstellung und der Gestalt des persischen Mithra oder andererseits durch syrisch-phönizische Adonis-Tamûz-Kulte hindurch, zwischen babylonischen und christologischen Vorstellungen als wahrscheinlich annehme, in anderen Fällen es aber zunächst durchaus offen lasse, ob nicht die Parallelen vielmehr auf gleichartiger gemeinsamer altorientalischer, in alter babylonischer und ägyptischer Kultur begründeter Weltbetrachtung, oder wieder in anderen Fällen auch einfach

auf gleicher allgemein menschlicher psychologischer Veranlagung beruhen. Auch das mag noch für weniger wohlwollende und gerne mißdeutende Leser, wie gleichfalls früher schon, ausdrücklich hervorgehoben werden, daß auch nach meiner Meinung alles etwa aus der Fremde gekommene Material im Judentum und vollends im Urchristentum eine ganz eigenartige Färbung und Umbildung erfahren hat, entsprechend dem ganz verschiedenen und eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung darstellenden religiösen Ideen- und Interessenkreis, in den es hierbei Aufnahme gefunden hat.

Bei der Vorführung des babylonischen Materials habe ich im folgenden von einer genaueren Darbietung und Besprechung desjenigen umfänglicheren, insbesondere mythologischen und epischen Stoffes abgesehen, der anderwärts bereits wiederholt ausführlich und auch in leicht zugänglichen Publikationen vorgelegt ist, und mich darum hierfür im allgemeinen nur mit kurzen Hinweisungen und Literaturzitaten in den Anmerkungen begnügt. Dagegen habe ich solches absichtlich etwas ausführlicher behandelt, das anderwärts noch nicht, oder wenigstens nicht in einer für weitere Kreise leicht zugänglichen Form zur Darstellung gekommen ist.

Unheilszeit und Heilszeit

Die Vorstellung von einer besonderen Heilszeit, die durch das Erscheinen eines erwarteten Heilbringers eingeleitet wird, und von einer dieser Heilszeit vorausgehenden besonderen Unheilszeit bildet einen bekannten integrierenden Bestandteil der Messias- und Christusidee Alten und Neuen Testamentes. Bei Jesus kommt diese Vorstellung in zwiefacher Weise zum Ausdruck: einmal für sein Auftreten als „Heiland", als Bringer des „Evangeliums" während der Zeit seines Erdenlebens, wobei in den hierauf bezüglichen Aussagen insbesondere die Heilszeit als solche mehrfach

näher geschildert wird; und sodann für die Zeit seiner „Ankunft" (Parusie) am Ende der Tage, wobei die Ausmalung der vorausgehenden Unheilszeit einen besonders breiten Raum in den einschlägigen eschatologischen apokalyptischen Schilderungen einnimmt.

Es ist nun neuerdings von mehreren Seiten mit Recht geltend gemacht worden, daß diese Vorstellung der messianischen Heilszeit, mit vorausgehender Unheilszeit, keineswegs einen speziell innerjüdischen und urchristlichen Gedankenkomplex darstellt, daß vielmehr sowohl im Babylonischen, als auch im Ägyptischen sich bereits ganz Analoges findet, und daß wir daher hier, d. h. also in diesem Falle wohl in einer gemeinsamen altorientalischen, in Babylonien wie in Ägypten gleicherweise verankerten Betrachtungsweise, die Quelle zu suchen haben werden, auf die jene alttestamentlichen, spätjüdischen und urchristlichen Vorstellungen von einer Heils- und Unheilszeit im letzten Grunde zurückgehen.

Im Babylonischen begegnen wir dieser Idee von einer Unheils- und Heilszeit zunächst innerhalb der Mythologie, vor allem bei den Kämpfen und Plagen in der Urzeit mit einer darauffolgenden Friedens- und Segenszeit. So steht am Anfang der Welt der Kampf gegen Tiâmat und ihre Genossen, der vom Götterkönig (in älterer Gestalt des Mythus Ellil, in späterer Marduk) siegreich durchgeführt wird, woran sich dann unmittelbar die Welt- und Menschenschöpfung, der Beginn einer neuen Zeit des Heils, schließt[3]. So begründet auch in dem Mythus von der Bezwingung des „Löwen" (labbu)[4], der mit einer „Schlange" kombiniert erscheint, und den ich nach wie vor, trotz aller Differenzen im einzelnen, doch nur als eine Parallele zu jenem Tiâmat-Kampf auffassen möchte[5], nach vorausgegangener Drangsalszeit der göttliche Bezwinger des Löwen eine Königsherrschaft, die jedenfalls dann auch als Heilszeit gegenüber der vorausgegangenen Unheilszeit zu denken ist.

Als eine Zeit fortgesetzter Plagen, die über die Menschen wegen ihrer immer neuen Versündigung verhängt

werden, erscheint die Unheilszeit in dem Mythus von Ea und Atrachasîs[6]. Hier folgen wiederholt aufeinander Dürre, Mißwachs, Unfruchtbarkeit verbunden mit großer Hungersnot, was zum Zwist der Menschen in der engeren Familie führt und die Menschen zuletzt sogar zum Verzehren ihrer eigenen Kinder treibt. Eine andere damit wechselnde Plage ist die einer großen Fieberseuche, die die Menschen in großer Zahl dahinrafft. Als letzte und größte Plage in dieser Reihe ist wahrscheinlich die Sintflut[7] zu denken, die die gesamte Menschheit dahinrafft und nur den einzigen Atrachasîs, den gerechten Weisen, mit den Seinen verschont. Nach jenen Plagen lesen wir in dem genannten mythologischen Texte von einer Neuschöpfung von Menschen. Es handelt sich dabei anscheinend um die neue Heilszeit nach Ablauf jener Unheilszeit. — Von einer großen Seuchenplage, die über die Menschen durch den Seuchengott Urra erging, nebst dem Rate, wie man sich vor solcher Seuche zu schützen vermöge, handelt ausführlich auch ein anderer mythologischer Text[8].

Wohl unter dem Gesichtspunkt dieses im Mythus vorliegenden Schemas von einer Unheils- und einer Heilszeit hat man nun in Babylonien auch die historische Zeit betrachtet: ein schlechter König gilt als typischer Bringer der Unheilszeit, ein guter König als solcher der Heilszeit. So lesen wir in einem Texte[9] aus der Bibliothek Assurbanipals, der aber jedenfalls auf ältere Verhältnisse, etwa auf die Zeit um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sich bezieht und von dem Unheil handelt, das ein schlechter König von Babylon über sein Land bringen würde:

Selbiger Fürst wird Elend erleben, nicht frohen Herzens sein, während seines Königtums werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter selbiger Regierung wird einer den anderen auffressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, werden die Länder insgesamt in Unordnung geraten, wird der Mann vom Weibe lassen, auch wird das Weib vom Manne lassen, wird die Mutter vor der Tochter das Tor verriegeln, wird der Besitz Babels nach Subartu und Assur hineinkommen, wird der König von Babel dem Fürsten

von Assur die Habe seines Palastes, seinen Besitz nach . . . . . hineinbringen müssen.

Umgekehrt hat das Babylonische in typischer Form die Schilderung einer Heilszeit, die ein gerechter König über sein Land bringt, und die — das gehörte dann geradezu zum „Hofstil" — schließlich von der Regierung eines jeden Königs, sofern er noch nicht direkt Beweise des Gegenteils geliefert hatte, angewandt werden konnte, die begreiflicherweise aber besonders gerne bei Dynastiegründern und sonst mächtig hervortretenden Herrschern angewandt wurde.

So begegnen wir insbesondere bei Assurbanipal wiederholt Schilderungen, die von einer mit der Regierung dieses Königs angebrochenen Heilszeit sprechen. Im Beginn seiner großen Annaleninschrift[10] lesen wir demgemäß:

Seit Aschschur, Sin, Schamasch, Adad, Bêl, Nabû, Ischtar von Nineve . . . . . ., Ischtar von Arbela, Nin-ib, Nergal, Nusku mich gut auf den Thron meines Vaters gesetzt hatten, ließ Adad seinen Regen los, spaltete Ea seine Quellhöhlungen, ward das Getreide 5 Ellen hoch in seinen Halmen, ward die Ähre $^5/_6$ Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, ließ der Rohrstand beständig emporschießen, ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig wachsen, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen; während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder.

Ähnlich in einer andern Inschrift Assurbanipals[11], worin sich dieser, nachdem der typische reiche Natursegen zu Beginn seiner Regierung als weniger erfreuliches Nebenprodukt angeblich zunächst auch eine besonders gewaltige Löwenbrut gezeitigt hatte, vielleicht geradezu mit Anspielung auf den Siegergott im Mythus vom „Löwen" (oben S. 14), als Bezwinger der Löwenplage feiert, ähnlich wie in der vierten Ekloge Vergils zur Zeit der Geburt des Friedensknaben „nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden". Die Worte der Inschrift lauten:

Seitdem ich mich auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, da ließ Adad seine Regengüsse los, spaltete Ea (seine Quellhöhlungen), gediehen die Wälder gar mächtig, schoß das Schilf in den Rohrdickichten hoch empor . . . . ., so daß eine Löwenbrut darinnen

gedieh, zahllos . . . . . Durch den Fraß von Rindern, Schafen und Menschen wurden (die Löwen) wütend und grimmig . . . . . Von ihrem Gebrüll erdröhnen die Berge, es grauen sich die Tiere des Feldes . . . . . Das Vieh des Feldes strecken sie beständig nieder, vergießen das Blut der Menschen . . . . . Gleich einer Vernichtung durch Urra (den Seuchengott) sind hingestreckt die Leichen der toten Menschen, Rinder und (Schafe) . . . . . Es weinen die Hirten, die Schafzüchter, da die Löwen . . . . . es trauern die Wohnstätten Tag und Nacht . . . . . Die Verübungen selbiger Löwen verkündeten sie mir . . . . . Im Verlauf meines Zuges in (ihre Lager drang ich ein), zersprengte ihre Scharen . . . . .

Wiederum die Heils- und Friedenszeit, die mit seinem Regierungsantritt begonnen, schildert derselbe Assurbanipal in einer anderen seiner zahlreichen Inschriften[12] mit den Worten:

Die großen Götter schauten freudig auf meine guten Werke,
auf ihr erhabenes Geheiß setzte ich mich fröhlich auf den Thron meines Vaters.
Die Großen, die Machthaber verlangten nach meiner Herrschaft,
liebten die Ausübung des Königtums durch mich,
über die Nennung meines gewichtigen Namens freuten sich, jubelten die vier Weltgegenden.
Die Könige vom obern, vom unteren Meere, die untertänigen Diener meines Vaters,
daß ich ausüben möge meine Königsherrschaft, sandten sie Freudenbotschaften zu mir.
Die Waffen der aufständigen Feinde ruhten, die Wagenlenker lösten ihre Gespanne,
es ruhten ihre spitzen Lanzen, sie ließen schlaff ihre gefüllten Bogen;
niedergehalten waren die Gewalttätigen, die gegen die ihnen nicht Unterwürfigen Kampf ausübten.
Inmitten von Stadt und Haus nahm keiner die Habe seines Genossen mit Gewalt weg,
im Umkreis des gesamten Landes tat kein Mensch Schaden.
Wer allein seines Weges ging, zog wohlbehalten auf ferner Straße,
nicht war ein Räuber da, der Blut vergoß, nicht wurde Gewalttat begangen.
Es bewohnten die Länder eine ruhige Wohnstätte, wie feines Öl waren wohlbestellt die vier Weltgegenden.
Der Elamiterkönig, der . . . . ., um mir Gruß zu entbieten, sandten mir ihren Diener,
auf das Geheiß Marduks . . . . . besaß ich keinen Rivalen, hatte ich keinen Feind.

Und wie wenig stimmen diese typischen Friedensklänge zu den wirklichen Zuständen unter Assurbanipals Regierung! Wenn ja allerdings die Feindseligkeiten, gegen die er zu kämpfen hatte, zumeist auch erst im Verlaufe seiner Regierung zum Ausbruch kamen. Fast noch charakteristischer ist die Schilderung der „Heilszeit", die mit Assurbanipals Regierung angebrochen ist, in dem Briefe eines seiner Höflinge an ihn[13]:

Schamasch und Adad haben durch ihr untrügliches Orakel meinem Herrn König für die Königsherrschaft über die Länder bestimmt: „Günstige Regierungszeit, Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, günstiger Kaufpreis." Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist reichlich, die Heiligtümer sind überladen. Die großen Götter Himmels und der Erde haben gegenüber meinem Herrn König verkündet: „Greise werden hüpfen, Kinder werden singen, Frauen, Mädchen werden freudig der Weibespflicht sich hingeben, werden niederkommen, Knaben, Mädchen das Leben geben." Das Werfen gelingt. Wen seine Sünden zum Tode bestimmt hatten, dem hat mein Herr König das Leben geschenkt; die viele Jahre gefangen waren, hast du freigelassen; die viele Tage krank waren, sind genesen; Hungrige wurden satt; Ausgemergelte wurden fett; Nackende wurden mit Gewändern bekleidet.

Auch bereits Chammurabi bezeichnet sich in dem Prolog und Epilog zu seiner Gesetzessammlung[14] mit Worten wie den folgenden, an die sich spätere Könige vielfach anlehnen, als einen Fürsten, der eine neue Zeit des Heils über sein Land bringt:

Damals haben mich, Chammurabi, den erhabenen Fürsten, der die Götter fürchtet, um Gerechtigkeit im Lande erstrahlen zu lassen, um den Bösen und Schlechten zu vernichten, auf daß der Starke den Schwachen nicht schädige, daß ich wie der Sonnengott über den Menschen aufginge und das Land erleuchtete, Anu und Ellil zum Gedeihen des Volkes mit Namen berufen . . . . .

Vgl. weiter auch noch die unten S. 30ff. für die Berufung von assyrischen und babylonischen Königen aufgeführten Beispiele.

Wie im Mythus und in den historischen Königsinschriften, so begegnet ferner namentlich auch in der ausgedehnten Omina-Literatur als Folge von ungünstigen und

umgekehrt von günstigen Vorzeichen gern der Gegensatz von Unheilszeit und Heilszeit mit ähnlichen Einzelangaben, wie wir sie in jenen Literaturgattungen angetroffen hatten, also z. B. Ausbleiben oder Eintreten von Regengüssen und Hochwassern, teure oder wohlfeile Zeit im Lande, Krieg oder Frieden, Herrschen von Ungerechtigkeit oder von Recht, Zürnen oder Gnädigsein der Götter usw.

Und in gleicher Weise zeigt auch die Hymnenliteratur, insbesondere die sog. Klagelieder, von der ältesten bis in die späteste Zeit diesen stereotypen Gegensatz von einer Unheilszeit, in der die Götter ihrem Lande zürnen, und von einer Heilszeit, in der sie sich ihm wieder gnädig zuwenden. Desgleichen ist die Beschwörungsliteratur ganz aufgebaut auf dem Schema von Unheil und Heil im Leben des einzelnen Menschen. Vgl. dazu das unten S. 29 f. über Marduk als Heilgott im Beschwörungsritual Bemerkte.

Während nun auf biblischem Gebiete, schon in manchen alttestamentlichen eschatologischen Partien und noch mehr in den entsprechenden neutestamentlichen, diese Vorstellungen von einer Unheils- und einer Heilszeit aufs engste mit bestimmten Theorien über eine Periodeneinteilung verknüpft sind, finden sich auf babylonischem Gebiete, soweit wenigstens aus dem keilinschriftlichen urkundlichen Materiale bis jetzt ersichtlich ist, hierzu höchstens erst einige leise Ansätze, etwa in der Weise, daß ein König wie Sargon II. (722—705) sich an den Schluß einer Reihe von „350 alten Fürsten, die vor ihm die Herrschaft über Assyrien ausgeübt haben", stellt[15], oder daß Assurbanipal davon spricht, wie unter seiner Regierung „die Tage voll wurden", und zwar in dem Sinne, daß eine bereits vor 1635 (Variante: 1535) Jahren ausgesprochene Prophezeiung einer einstigen Zurückführung der damals von Kudurnanchundi nach Elam entführten Göttin Nanai von Erech jetzt unter ihm in Erfüllung gegangen sei[16].

Wenn so auch das babylonische Altertum selbst, soweit wir sicher sehen können, die Vorstellung von der Unheils- und Heilszeit noch nicht oder erst in geringen Ansätzen

in den Zusammenhang einer bestimmten Theorie vom Weltablauf gestellt hat, und wenn darum auch auf dem engeren babylonischen Gebiet von einer eigentlichen Eschatologie, wie es scheint, noch nicht die Rede sein kann, so ist doch kaum daran zu zweifeln, daß die beiden Einzelfaktoren dieser Verbindung von Unheils- und Heilszeit einerseits und von Weltperioden andererseits, die im Parsismus, im Judentum, im Neuen Testament, wie in den verschiedensten vorderasiatischen Religionssystemen später eine so große Rolle spielt, in wesentlichen Punkten auf das Babylonische zurückgehen. Und zwar liegt der eine Faktor eben in den oben dargelegten babylonischen Vorstellungen von einer Unheils- und Heilszeit vor, der andere dagegen in Berechnungen der Weltzeit, die auf der Annahme eines großen Weltjahres beruhen. Dieses letztere, das Weltjahr selbst, scheint nun allerdings auch erst in späterer, persischer und hellenistischer Zeit, zur vollen Ausbildung gelangt zu sein, wenn auch Ansätze dazu schon im eigentlichen babylonischen Altertum vorhanden gewesen sein mögen und dieses namentlich auch die astronomisch-astrologische Grundlage für die Einteilung und die Zahlenproportionen des späteren Weltjahres geliefert haben wird. Desgleichen scheint die hiermit eng zusammenhängende Formel Urzeit = Endzeit, die, wie Gunkel gesehen hat, in der biblischen Eschatologie eine so große Rolle spielt, im Babylonischen selbst, wenigstens für die mythischen Stoffe, noch keine ausgiebige Anwendung gefunden zu haben. Nur soviel dürfte wohl als sicher anzunehmen sein, daß bereits in Babylonien das einzelne Kalenderjahr die Verbindung der Unheilszeit mit der Zeit des Herbstes und Winters, der dunkeln Jahreshälfte, der Heilszeit mit der Zeit des Frühlings und Sommers, der lichten Jahreshälfte aufwies, und daß man danach auch im Mythus die Zeiten vor und nach der Schöpfung und der Sintflut beurteilte. Vgl. dazu die Ausführungen über das Verschwinden und Wiedererscheinen der Licht- und Vegetationsgötter unten S. 33ff., sowie über das babylonische Neujahrsfest und

seinen Zusammenhang mit dem Schöpfungsmythus unten S. 46ff. Immerhin braucht man darum noch nicht anzunehmen, daß in dieser kalendarischen Verknüpfung der ursprüngliche Sitz der Unheils- und Heilszeitvorstellung zu suchen wäre.

Der Heilbringer

Mit der Vorstellung von einer „Heilszeit" ist nach biblischer Auffassung diejenige von einem persönlichen Heilbringer aufs engste verknüpft. Und zwar ist dieser Heilbringer nach den im Alten Testamente und im späteren Judentum vorliegenden Anschauungen eine Gestalt — die des Messias —, die zwischen einem irdischen, menschlichen Könige und einem himmlischen, göttlichen Wesen schwankt, bald mehr in jenem, bald mehr in diesem Sinne aufgefaßt wird. Im Urchristentum nun ist diese Messiasvorstellung des Alten Testaments und des Spätjudentums in weitem Umfang auf die historische Person Jesu übertragen worden, möglicherweise schon bewußt von Jesus selbst, jedenfalls aber alsbald von seiten seiner Anhänger. Dabei betont insbesondere Paulus in seiner Christologie stark die göttliche Seite dieses auf Jesus übertragenen Messiasbildes und beschränkt daher die messianischen Gleichsetzungen nicht etwa auf das Erdenleben Jesu, sondern dehnt sie einerseits nach rückwärts bis auf eine vorweltliche Existenz Jesu und andererseits nach vorwärts bis auf die Zeit des Weltendes aus.

Noch mehr als bei der Unheils- und Heilszeit an und für sich ist nun bei dieser Vorstellung von einem persönlichen Heilbringer, wie sie in der Messias- und Christusidee zum Ausdruck kommt, schon seit lange mit Recht von den verschiedensten Seiten betont worden, daß hier nicht etwa ausschließlich innerjüdische und urchristliche Gedankenentwicklung vorliegt, sondern daß, und zwar wohl auch bereits bei den hierher gehörigen älteren sog. messianischen Stellen des Alten Testaments[17], in weitem Umfange ausländische Mythologie eingewirkt hat. Kommt nun hier aber für die

Zeit des späteren Judentums und damit auch für die entsprechenden urchristlichen Ideen insbesondere die persische Religion, sowie syro-phönizische Kulte in Betracht, so kann für die ältere, vorpersische Zeit von Osten her eigentlich wiederum nur die babylonische Kultur und Religion den Ausgangspunkt gebildet haben. Und selbst bei denjenigen Ideen, die hier zunächst wohl aus dem Parsismus in das Judentum eingedrungen sind, haben wir wieder in weitgehendem Maße damit zu rechnen, daß es sich dabei nicht um genuin persische Vorstellungen handelt, sondern um eine auf dem Boden Babyloniens geschichtlich zustande gekommene Vereinigung von persischen und babylonischen Anschauungen. Da nun verwandte Anschauungen von einem Heilbringer aber auch z. B. in der ägyptischen Religion begegnen, so werden wir — bis zu einem gewissen Grade wird hier die Winckler-Jeremiassche Auffassung in ihrem Rechte sein — wie oben bei den Vorstellungen von der Unheils- und Heilszeit, so auch bei der Heilbringeridee außerdem auch noch mit einer allgemein altorientalischen, in Babylonien wie in Ägypten gleicherweise heimischen und darum auch in Palästina schon frühzeitig bekannten Anschauung rechnen dürfen. Immerhin wird neben der Annahme einer solchen schon frühzeitig im vorderen Orient verbreiteten gemeinsamen Idee doch auch zugleich an direkte Einströmungen aus der einen und anderen altorientalischen Religion ins Judentum und in das Urchristentum bei dieser Heilbringervorstellung zu denken sein.

Im folgenden sei nun in den Hauptpunkten zusammengestellt, was sich, sei es als bloße Parallele, sei es in einzelnen Fällen vielleicht auch als wirklicher religionshistorischer Ausgangspunkt, aus dem Babylonischen für die Messias- und Christusidee etwa beibringen läßt. Hierbei müßten für die göttliche Seite der biblischen Messias- und Christusgestalt, wie aus andern Religionsgebieten, so auch aus dem Babylonischen naturgemäß in erster Linie wirkliche Götter in Betracht kommen. Und zwar haben wir dabei

vor allem solche Götter ins Auge zu fassen, für die speziell die heilbringende Tätigkeit charakteristisch ist, sodann aber auch solche, die als Söhne eines Gottvaters galten und die dann selbst zu Götterkönigen eingesetzt wurden, für die ferner zeitweiliges Erniedrigtwerden und darauffolgende Erhöhung bezeichnend ist. Demgemäß kommen von babylonischen Göttern hier besonders in Betracht zunächst eine Gestalt wie Marduk, der Sohn des Vaters Ea, der in aller Krankheit und Not im Auftrag seines Vaters als Heilbringer unter den Menschen erscheinende, der bei der Schöpfung als Götterkönig eingesetzte Gott. Für eine etwaige Ausdehnung der Vorstellung gerade von Marduk-Bêl über den engeren Bereich des eigentlich Babylonischen hinaus spricht ja auch von vornherein der Umstand, daß dieser Gott, als Stadtgott der Hauptstadt Babel, damit zugleich auch seit der Chammurabi-Zeit der oberste Gott von Babylonien war. Neben Marduk wird aber ebensosehr, und in mancher Beziehung sogar noch mehr, die Gestalt des babylonischen Gottes Tamûz, des „echten Sohnes" Eas, des verschwindenden und wieder neu auflebenden Gottes, für die Messias- und Christusidee als Parallele oder auch als wirkliches Vorbild heranzuziehen sein. Geht doch auf den babylonischen Tamûzkult unmittelbar der Adoniskult zurück, wie er wenigstens in Syrien-Phönizien gepflegt wurde, und spricht doch andererseits gar manches dafür, daß die Christusvorstellung, insbesondere in ihrer paulinischen Ausprägung, von diesem syrisch-phönizischen Adoniskult beeinflußt ist.

Werden so demnach, wie dies im folgenden im einzelnen noch näher zu belegen sein wird, Verbindungslinien vom babylonischen Marduk — zum Teil durch Mithra hindurch — und vom babylonischen Tamûz — zum Teil durch Adonis hindurch — zu der göttlichen Seite der Christusgestalt sich hinziehen, so scheint andererseits nach den Untersuchungen Jensens die Annahme nahegelegt, daß die menschliche Seite des Lebens Jesu allerlei Einwirkungen von der babylonischen Gilgamesch-Sage — wiederum wohl erst durch manche

syrisch-palästinensische Mittelglieder hindurch — erfahren hat. Endlich werden auch allerhand sagenhafte Ausschmückungen in dem Leben verschiedener babylonischer Könige, die als „Heilbringer" betrachtet wurden, als Parallelen oder zum Teil auch als wirkliche Vorbilder für entsprechende Züge in der sagenhaften Ausschmückung des Lebens Jesu heranzuziehen sein.

Präexistenz des Heilbringers

Insbesondere in mehreren paulinischen Briefen, im Hebräerbrief und im Johannesevangelium wird bekanntlich an verschiedenen Stellen mit starker Hervorhebung von Christus ausgesagt, daß er bereits vor Erschaffung der Welt als der einzige Sohn Gottes und als das Ebenbild Gottes bei Gott im Himmel geweilt habe, daß er der Erstgeborene aller Schöpfung sei, ja daß er selbst der Weltschöpfer gewesen sei. Spuren dieser Vorstellung von einem präexistenten Christus scheint auch bereits die vorchristliche spätjüdische Messiasidee aufzuweisen.

Daß auf diesen speziellen Zug der Christusidee außerjüdische Göttergestalten eingewirkt haben, ist sehr wahrscheinlich und wird von verschiedenen Seiten angenommen. Soweit die babylonische Religion hierfür direkt oder indirekt in Betracht kommt, so ist hier in erster Linie an Marduk zu denken, der zu seinem Vater Ea in einem einzigartigen Sohnesverhältnis steht, der in seiner Weisheit ein Ebenbild seines Vaters Ea ist, der ferner im babylonischen Schöpfungsmythus als der Weltschöpfer fungiert. Wie aber in den oben erwähnten Christusspekulationen der Christus neben seiner Rolle als Schöpfer andererseits auch als der Erstgeborene aller Schöpfung erscheint, und wie sowohl bei Paulus, als auch schon im Jüdischen und namentlich in allerlei gnostischen Lehrsystemen — so insbesondere bei den Naassenern — geheimnisvolle Spekulationen über den „ersten Menschen", den Urmenschen angestellt werden und dieser bei Paulus als ein Gegenstück zu Christus als dem „letzten

Menschen" uns entgegentritt, so begegnet auch bereits im Babylonischen als ein menschliches Seitenstück zu Marduk die Gestalt des Adapa[18], des menschlichen Sohnes Eas, der gleicherweise wie Marduk als „Sohn von Eridu" und als „der Weise" bezeichnet wird. Ja, dieser Adapa nimmt in mehrfacher Hinsicht dieselbe Stellung ein wie der biblische Adam, der erste Mensch. Er verscherzt wie dieser bei gebotener Gelegenheit die Möglichkeit, Unsterblichkeit zu erlangen — wie denn die biblische Paradiesesgeschichte mit dem Adapa-Mythus überhaupt in engerem historischem Zusammenhang zu stehen scheint; er ist wahrscheinlich auch in dem Alaparos (Adaparos) zu erblicken, der in der babylonischen Überlieferung bei Berossos wenigstens an zweiter Stelle der zehngliedrigen Reihe von vorsintflutlichen Urkönigen steht, wie Adam das erste Glied der entsprechenden zehngliedrigen Urväterreihe in der Genesis bildet.

Auch für die neutestamentliche Dreiheit Vater, Sohn und Geist ist wohl aus dem Babylonischen in erster Linie eine Dreiheit mit Ea und Marduk als den beiden ersten Gliedern, wenn auch keineswegs etwa als direktes Vorbild, so doch als religionsgeschichtliche Analogie heranzuziehen. Doch möchte ich auf die sehr schwierige und neuerdings ja vielfach erörterte Frage der triadischen Formeln an dieser Stelle nicht näher eingehen.

Geburt des Heilbringers

Zu der schon im Alten Testament mehrfach mit geheimnisvollen Worten angedeuteten wunderbaren Geburt des Messias, sowie der Geburtsgeschichte Jesu im Anfang des Matthäus- und Lukasevangeliums und der Geburt des göttlichen Kindes im 12. Kapitel der Apokalypse Johannis nebst der sich an beide anschließenden Verfolgung des Kindes durch feindliche Mächte, dazu auch den Geburtslegenden mancher alttestamentlicher Heilbringergestalten finden sich bekanntlich zahlreiche und vielfach schon zusammengestellte und behandelte Parallelen in den Mythen und Sagen Vorder-

asiens, Ägyptens und Griechenlands, Parallelen, die zum Teil wenigstens in wirklichem engerem religionshistorischem Zusammenhang mit den betreffenden biblischen Erzählungen stehen werden.

Speziell aus der babylonischen Mythologie kommen, soweit unser Material bis jetzt wenigstens reicht, weniger Geburtserzählungen von Göttern, etwa des Marduk oder Tamûz, in Betracht. Höchstens wäre etwa von Tamûz der bezeichnende Zug erwähnenswert, der an zwei Stellen der Hymnen auf ihn begegnet, wo es heißt: „als Kleiner liegt er in einem versinkenden Schiff", was vielleicht auf etwas Ähnliches führt, wie die auf dem Meere schwimmende Truhe des Osiris-Adonis oder auch wie das Kästchen in der gleich zu erwähnenden Sargongeschichte.

Dagegen kennt auch das Babylonische allerlei wunderbare sagenhafte Geburts- und Kindheitserzählungen von Königen älterer und jüngerer Zeit, sowie von Gestalten der Heldensage. So die bekannte, mit der Kindheitsgeschichte des Mose sich so nahe berührende sagenhafte Schilderung von der Geburt und Kindheit des alten Königs Sargon von Akkad[19], die folgenden Wortlaut hat:

Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine Priesterin (?), meinen Vater kannte ich nicht (Variante: einen Vater hatte ich nicht)[20], während der Bruder meines Vaters im Gebirge wohnte. Meine Stadt ist Azupiranu, am Ufer des Euphrat gelegen. Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin (?); im geheimen gebar sie mich, legte mich in ein Kästchen aus Rohr, verschloß mein Tor mit Erdpech und warf mich in den Fluß, indem sie wollte, daß (ich) darin untersänke[21]. Es trug mich aber der Fluß und brachte mich zu Aqqi, dem Wassergießer. Aqqi, der Wassergießer, holte mich mittels eines . . . . . herauf. Aqqi, der Wassergießer, (nahm mich) als Kind an und zog mich auf. Aqqi, der Wassergießer, machte mich zu seinem Gärtner. Während ich Gärtner war, gewann Ischtar mich lieb . . . . . Jahre übte ich die Königsherrschaft aus, regierte über die Menschen (es folgen Angaben über die kriegerischen Unternehmungen Sargons).

Angereiht sei hier die freilich allerlei Babylonisches und Griechisches miteinander vermengende Überlieferung von

der Geburt des babylonischen Königs Gilgamos bei Aelian, De nat. anim. XII 21:

Als Seuechoros über die Babylonier König war, sagen die Chaldäer, sollte ein von jenes Tochter Geborener seinem Großvater die Königsherrschaft entreißen (denn so lautete ein Orakel der Chaldäer); dies fürchtete jener und wurde darum, um scherzhaft zu sprechen, dem Mädchen gegenüber zu einem zweiten Akrisios; denn er bewachte sie aufs strengste. Das Mädchen aber gebar heimlich — denn das Schicksal war noch weiser als der Babylonier — von irgendeinem unbekannten Manne schwanger geworden (ein Knäblein). Dieses nun warfen die Wächter aus Furcht vor dem Könige von der Burg herab; denn daselbst war die Genannte abgeschlossen. Als nun ein Adler mit seinen scharfen Augen den Knaben noch im Fallen sah, da flog er, noch ehe das Kind auf die Erde aufschlug, unter es und nahm es auf seinen Rücken, trug es in einen Garten und setzte es hier mit großer Behutsamkeit nieder. Als nun der Aufseher des Platzes das schöne Knäblein sah, gewann er es lieb und zieht es auf; es bekommt den Namen Gilgamos und wird König über die Babylonier.

Interessant ist, daß diese Erzählung von einer unter außergewöhnlichen Umständen erfolgten Geburt eines babylonischen Königs und von der wunderbaren Errettung aus der Todesgefahr, die ihn dabei bedrohte, sich gerade an die Gestalt des babylonischen Sagenhelden Gilgamesch anschließt. Wie weit dabei freilich echt babylonische Sage erhalten ist und wie weit es sich dabei vielmehr um eine Vermengung mit der alten Sargonsage und andererseits auch der griechischen Perseus-Danae-Sage handelt, läßt sich bis jetzt noch nicht sicher durchschauen, zumal wir im Babylonischen selbst bis jetzt von Gilgamesch noch keine eigentliche Geburtslegende kennen.

Ferner verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, wie die babylonischen und assyrischen Könige zu allen Zeiten mit Vorliebe als Kinder der Muttergöttin angesehen und geschildert werden. So bezeichneten sich schon die alten Könige Eannatum[22] und Entemena[23] von Lagasch als „genährt mit heiliger Milch von der Göttin Nincharsag"; ebenso der König Lugalzaggisi von Erech[24]. Und Gudea von Lagasch sagt von sich, indem er die Göttin

Gatumdug, die „Mutter von Lagasch", anredet: „Ich habe keine Mutter: du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater: du bist mein Vater."[25] Ebenso bezeichnet sich z. B. Singaschid von Erech als Sohn der Göttin Ninsun[26], und in gleicher Weise nennen sich auch noch die letzten assyrischen Könige, Asarhaddon und Assurbanipal, Kinder der Muttergöttin, zum Teil in recht drastischer Ausmalung. So wird in den Orakeln der Ischtar von Arbela an Asarhaddon dieser als „Kind der Göttin Ninlil" bezeichnet[27]; Ischtar nennt ihn ebenda „ihr Junges", dem sie Gruß entbietet[28]. Ähnlich heißt es in einem Orakel der Ninlil an Assurbanipal[29]: „Ninlil ist seine Mutter, die Herrin von Arbela ist seine Gebärerin", und ebenda sagt sie von ihm, daß sie ihn wie eine Mutter am Busen trage, und redet sie ihn an als „mein Junges, das ich großgezogen". Endlich lesen wir in einer Anrede Nebos an Assurbanipal[30] sogar, indem hier die Muttergöttin geradezu als säugende Kuh vorgestellt wird:

Klein warst du, Assurbanipal, als ich dich überließ der Königin von Nineve;
schwach warst du, Assurbanipal, als du saßest im Schoße der Königin von Nineve,
von den vier Zitzen, die in deinen Mund gelegt waren, an zweien sogest, in zwei dein Gesicht verbargst.

Sendung des Heilbringers

Namentlich wieder bei Paulus und im Johannesevangelium begegnet uns die Vorstellung von Christus, der von seinem Vater in die Welt gesandt wird, um darin als Heilbringer und Erlöser zu wirken. Aber auch die synoptischen Evangelien schildern das Auftreten Jesu vielfach unter ebendiesem Gesichtspunkt. Und auch bereits in der vorchristlichen Messiashoffnung, speziell in dem Königsmessiasbilde des Alten Testaments, finden sich Spuren von dieser Auffassung.

Hier bietet das Babylonische wieder allerlei Parallelen, sowohl in rein mythischem Zusammenhang, als auch wieder

in der Übertragung der Heilbringerrolle auf Könige, Parallelen, die zum Teil wenigstens auch wieder in wirklicher religionshistorischer Verbindung mit dem Christuskulte stehen werden, wenn wohl auch erst wieder durch Mittelglieder, wie den Mithrakult, oder andererseits die alttestamentliche Königsmessiasauffassung, hindurchgegangen.

Aus der speziell mythischen Sphäre könnte auch schon für die irdische Sendung Jesu in die Welt bis zu einem gewissen Grade an die Kämpfe von heilbringenden Göttern gegen die Mächte der Finsternis, wie Marduks gegen Tiâmat oder des Siegers im Löwenkampf gegen den Löwen, als Parallelen erinnert werden, da auch bereits das irdische Leben Jesu im Neuen Testament mehrfach als ein Kampf des Christus mit dem Teufel und seinem Reiche aufgefaßt wird. Indessen hat dieser Gedanke von dem Entscheidungskampf des Christus mit seinem satanischen Widerpart doch noch viel ausgiebiger erst für die Parusie Christi Ausdruck gefunden und werden darum auch besser erst bei Besprechung dieses Punktes jene babylonischen Parallelen herangezogen (s. unten S. 51). Dagegen darf für die irdische Sendung Jesu als Bringers der neuen Heilszeit an die Rolle erinnert werden, die in der babylonischen Beschwörungsliteratur Marduk jeweils spielt, als von seinem Vater Ea zur Hilfeleistung bei den Krankheiten und sonstigen Leiden der Menschheit gesandt. Mittels der heiligen Beschwörung des Ea, der Beschwörung der Wassertiefe, bringt Marduk dem Kranken und Gebannten Heilung und Lösung. Marduk ist darum der „Sühnepriester“ unter den Göttern, er führt den Titel „der Barmherzige“, „der es liebt, Tote (Todkranke) lebendig (gesund) zu machen“; seine Beschwörung ist eine „Beschwörung des Lebens“, sein Speichel ein „Speichel des Lebens“, er selbst ist der „Herr des Lebens“. Der stereotype Wortlaut des Auftrags, womit der Vater Ea seinen Sohn Marduk zur Hilfeleistung entsendet, nachdem dieser den leidenden Menschen erblickt hat und seinen Vater Ea um Rat gefragt hat, was in diesem Falle zu tun sei, ist folgender:

Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen; Marduk, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch weiter sagen? Was ich weiß, das weißt auch du!
Gehe aber hin, mein Sohn Marduk . . . . .

(Es folgen nun jeweils spezielle exorzistische Anweisungen Eas an Marduk, was dieser tun solle, um den auf dem Kranken lastenden Bann zu lösen.)

Übrigens ist solche heilbringende Tätigkeit in der babylonischen Religion nicht etwa auf Marduk beschränkt, sondern wird ähnlich auch von anderen Göttern, wie Schamasch, Ischtar, Sin, Nin-ib und sonstigen ausgesagt, wenn natürlich auch im Ea-Marduk-Kult begreiflicherweise eben Marduk es ist, dem diese Rolle des Heilbringers in erster Linie zufällt. Und wie Marduk selbst, so scheint auch sein menschliches Gegenbild, der Urheros Adapa, nach dem bis jetzt allerdings erst ziemlich verstümmelt vorliegenden Schlußpassus seines Mythus[31] als Erlöser von Krankheit und Siechtum gedacht worden zu sein.

In weitem Umfange erscheint aber nun wieder im Babylonischen die Rolle des der Menscheit Heil bringenden Gottes auf den von der Gottheit zu diesem Zwecke beauftragten König übertragen, der darum von der Gottheit hierfür besonders ausersehen und berufen wird. Vgl. dazu bereits das oben S. 16 ff. über Assurbanipal und Chammurabi als Bringer einer neuen Zeit des Heils Ausgeführte, desgleichen die Sargonlegende oben S. 26 und dazu nun noch einige weitere Beispiele, die namentlich auch die göttliche Berufung und Sendung des Königs zu solchem Zweck des Heilbringens klar hervortreten lassen.

Schon in dem Mythus von Etana[32] ist in eigenartiger Weise von der Berufung eines Königs, wohl des Etana selbst, die Rede, der nach einer vorausgegangenen „königslosen, schrecklichen Zeit“ von den Göttern Ischtar und Ellil nach vorhergegangenem eifrigem Suchen an allen Orten ausfindig gemacht wird, um alsdann, wie wir nach dem Vorausgehenden mit Sicherheit ergänzen dürfen, mit Zepter, Königsmütze

und Hirtenstab bekleidet, eine Zeit der Ordnung und des Heils über sein Land zu bringen.

Von einem assyrischen Könige des 11. Jahrhunderts, Assurnaßirpal, Sohn des Samsiadad, Enkel Tiglatpilesers I., wird in einem Texte[33] der Assurbanipal-Bibliothek seine Berufung zum Königtum in einem ihm in den Mund gelegten Gebete an Ischtar in folgender halb mythischer Weise geschildert:

Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die niemand kennt,
nicht war ich eingedenk deiner Herrschaft, nicht flehte ich sie beständig an;
die Leute von Assyrien beachteten nicht und wandten sich nicht an deine Gottheit:
Da hast du, o Ischtar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern,
mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft,
hast mich geholt aus den Bergen heraus, zum Hirten über die Leute mich berufen,
hast mir ein gerechtes Zepter befestigt bis zum Altern der Welt;
du, o Ischtar, hast herrlich gemacht meinen Namen,
hast mir verliehen, die Gerechten zu retten und zu schonen.

In anschaulicher mythologisierender Weise wird auch die Berufung Merodachbaladans II., des Zeitgenossen Hiskias, auf der im Berliner Museum befindlichen Belehnungsurkunde dieses Königs mit folgenden Worten geschildert:

Als Marduk, der große Herr . . . . ., zum Lande Akkad, von dem er in Grimm sich abgewandt hatte, wieder Zuneigung gefaßt hatte, da hielt er Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnstätten ersah er richtig aus, Merodachbaladan, König von Babylon, ... sah er freudig an, verkündete die Erhöhung seiner Würde durch seinen Ausspruch: „Dieser fürwahr sei der Hirte, der die Versprengten wieder sammelt.“ Ein gerechtes Zepter, einen den Menschen heilbringenden Hirtenstab übergab er seiner Hand. Den Rat Schumers und Akkads, die Entscheidung über alle Menschen unterwarf er seinem Urteilsspruch, seine Herrschaft machte er überragend in der Gesamtheit der Fürsten.

Und ganz ähnlich läßt Kyros auf seiner Zylinderinschrift seine göttliche Berufung zum „Heilbringer“ in Babylon, nach der „Unheilszeit“, die vorher unter Nabonids Regiment

daselbst geherrscht habe, von den babylonischen priesterlichen Schreibern schildern:

Da faßte Marduk Erbarmen. In allen Ländern insgesamt hielt er Umschau, musterte sie, suchte nach einem gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kurasch, den König von Anschan, rief er bei seinem Namen, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls sprach er seinen Namen aus.

Leiden, Verspottung, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt des Heilbringers

Es ist neuerdings von mehreren Seiten darauf aufmerksam gemacht worden, und dieser Gedanke darum auch von Drews in seinem Buche in ausgedehntem Maße verwertet worden, daß die Idee vom Leiden und stellvertretenden Opfertode des Messias, wie sie sich bereits im Alten Testamente (Jesajas, Kap. 53) und auch in der jüdischen Messiaslehre findet, und wie sie in der Schilderung des Leidens und Sterbens Jesu schon bei den Synoptikern und vor allem auch wieder in der Auffassung des Leidens und des Todes Christi bei Paulus und im Johannesevangelium zum Ausdruck kommt, abgesehen von den wirklich historischen Tatsachen in den Berichten über das Leiden und den Tod Jesu, nur bei der Annahme ihre volle Erklärung findet, daß die israelitische und die urchristliche Vorstellung in diesem Punkte stark beeinflußt war durch mythologische und kultische Ideen von den Leiden und dem Tode, speziell auch Opfertode eines Gottes oder eines die Gottheit vertretenden menschlichen Wesens, Ideen, wie sie sich in verschiedener Ausprägung in den Religionen und Kulten des alten Orients vorfanden. Speziell auch die Vorstellung von der Verspottung eines solchen leidenden Gottes oder seines Vertreters hat in diesen Kulten allerlei Analogien. Dazu kommt dann weiter noch der aus dem Alten Testamente übernommene Opferbegriff in seiner Anwendung auf den Tod Jesu. — Liegt so in der Tradition über das Leiden und den Tod Jesu, wenigstens nach dieser von vielen Forschern geteilten Auffassung, Historisches und Mythisches in innig-

ster, vielfach kaum auseinander zu haltender Verkettung verbunden vor, so gehören dagegen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ihrer ganzen Natur nach durchaus in den Bereich des Mythischen; womit natürlich ganz wohl Hand in Hand gehen kann, daß man subjektiv in den urchristlichen Kreisen und im Anschluß daran in weiten Kreisen der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag von der Realität dieser Vorstellungen überzeugt war und überzeugt ist. Da die Idee einer Wiederauferstehung des sterbenden Messias auch dem vorchristlichen Judentum bereits nicht ganz fremd war, so erklärt sich auch ganz wohl die rasche Übertragung einer solchen schon vorhandenen Idee auf Jesus nach seinem Tode durch dessen Anhänger. Daß aber, und zwar bereits auf die Entstehung jener alttestamentlichen und spätjüdischen Idee von einer Auferstehung des Messias, wiederum ähnliche Vorstellungen in den umgebenden Einzelreligionen des vorderen Orients, wie auch wieder allgemein verbreitete altorientalische Vorstellungen von dem Wiederaufleben verstorbener, dem Wiedererscheinen verschwundener Götter von Einfluß gewesen sind, ist sehr wahrscheinlich anzunehmen. Ganz Entsprechendes gilt auch von der Vorstellung der Himmelfahrt, die im Grunde auch nur als eine Dublette zu derjenigen von der Auferstehung zu betrachten ist.

Aus dem Babylonischen kommt für all dies insbesondere folgendes in Betracht. Zunächst in weiterem Sinne alle die mythischen Vorstellungen, die sich an die zeitweilige Verdunkelung, das vollständige Verschwinden und danach Wiedererscheinen von Lichtgottheiten wie Sin (Mondgott), Schamasch (Sonnengott), Ischtar (frühzeitig verbunden mit dem Venusstern, aber auch mit dem Sirius) knüpften, und zwar insbesondere an das erstmalige Wiedererscheinen von Sonne und Mond im neuen, mit der Frühjahrstag- und Nachtgleiche beginnenden Jahre. Parallel jenen speziell astralen Göttergestalten gehen dabei auch andere Lichtgottheiten, wie namentlich Marduk, mit dessen Hauptfest, dem

babylonischen Neujahrsfest im Frühjahr, das christliche Osterfest durch mancherlei religionsgeschichtliche Fäden indirekt verbunden sein wird. Sofern nun Götter wie Marduk und Ischtar neben ihrer von den Babyloniern ihnen beigelegten astralen Bedeutung aber auch, und zwar gewiß noch ursprünglicher, den Charakter von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttern haben, so ist auch das Verschwinden und Wiedererscheinen dieser Göttergestalten in dem mythologisch ausgestalteten und in Kalenderfesten kultisch gefeierten alljährlichen Verschwinden und Wiedererscheinen der Vegetation heranzuziehen.

Hier kommt nun insbesondere auch noch die Gestalt des Tamûz, des ganz spezifischen Vegetationsgottes der Babylonier in der älteren Zeit — später tritt dann mehrfach Nin-ib an seine Stelle — hinzu. Diese Gestalt des babylonischen Gottes Tamûz kann aus dem Grunde eine ganz besondere Wichtigkeit in diesem Zusammenhange beanspruchen, weil sie nachweislich das Vorbild abgibt für den syrischen Tamûz-Adonis, aus dessen Kult wohl, wie von verschiedenen Seiten angenommen wird, mancherlei direkt in die vorchristliche, auch bereits in die alttestamentliche, Messiasvorstellung und ebenso dann in die Christusvorstellung übergegangen ist.

Unsere Kenntnis von dem babylonischen Gotte Tamûz ist nun gerade in den letzten Jahren durch allerlei neue, seinen Kult betreffende Funde erheblich vermehrt worden[34]. Insbesondere sind neuerdings eine größere Anzahl von Kultliedern in sumerischer Sprache aus altbabylonischer Zeit bekannt geworden, aus denen sich gar mancherlei für die babylonischen Vorstellungen von Tamûz entnehmen läßt, leider freilich immer noch nicht allzuviel gerade für die eigentlichen Mythen von Tamûz, die allen Anzeichen nach doch bereits im Babylonischen ziemlich ausgebildet vorgelegen haben müssen. Immerhin läßt sich auf Grund der Texte schon jetzt etwa folgendes über den babylonischen Gott Tamûz aussagen.

Tamûz war seiner Naturbedeutung nach vor allem Herden- und Vegetationsgott. Sein eigentlicher Bereich, worin er sich betätigt, ist die Hürde der Ziegen und Schafe, wie andererseits das Getreidefeld. Er ist ein Sohn Eas, des Gottes der Wassertiefe, und führt danach eben seinen Namen Tamûz „echter Sohn" oder, wie er in der noch volleren, älteren Form lautet, Tamûz-apsî „echter Sohn der Wassertiefe". So liegt bereits in seinem Namen ein Hinweis darauf, daß er ein Gott der durch die Feuchtigkeit in der Erde erzeugten und unterhaltenen Vegetation ist, deren Aufblühen im Frühjahr und deren Verwelken im Hochsommer in seiner Gestalt personifiziert erscheint. Und ebenso wie die aufsprießende Vegetation, speziell das Getreide, gilt auch der junge Nachwuchs der Herde als von ihm, dem Hirtengott, hervorgerufen. Als Gott der Vegetation und der Fruchtbarkeit in der Tierwelt ist nun Tamûz aufs engste verbunden mit Ischtar, die in ihrer ursprünglichsten Bedeutung gleichfalls als eine Personifikation der Fruchtbarkeit im Pflanzen- und Tierreich zu gelten hat. So erscheint denn im Mythus Tamûz als der jugendliche Buhle der Ischtar. An beide wendet man sich daher auch gelegentlich als an zwei engverbundene heilbringende Gottheiten im Kultus, voraussichtlich speziell in Fällen, wo es sich um Abstellung von Übeln handelt, die der Fruchtbarkeit, auch im Menschenleben, Einhalt tun[35]. Mit dem Dahinwelken der Vegetation im Hochsommer stirbt nun aber auch Tamûz alljährlich dahin. Und dieses jährliche Hinabsinken des Tamûz in die Unterwelt, in das Totenreich, kommt im Mythus wie im Kultus in besonderem Maße zum Ausdruck. So sind die obenerwähnten Kultlieder auf Tamûz voll von Anspielungen auf die Zeit, da Tamûz in gleicher Weise wie sonst die Toten den Weg nach der Unterwelt durch die Steppe antreten muß, da seine Geliebte, seine Schwester, seine Mutter schmerzliche Wehklage um ihn erheben, ihm auf dem gleichen Wege durch die Steppe ins Totenreich nacheilen, um ihn von dort wieder zu befreien und zur Oberwelt, zum Leben wieder

zurückzubringen. Entsprechend wie im Mythus die Göttinnen um den Dahingeschwundenen klagen, so beweinen alljährlich im Kultus Klagemänner und insbesondere Klagefrauen den Tod des Gottes Tamûz, eine babylonische Kultsitte, die im Gilgamesch-Epos und anderwärts in den Texten ausdrücklich erwähnt wird und von der sich auch im Alten Testament (Ezech. 8, 14) ein deutlicher Nachhall findet. Und entsprechend wie im Mythus Ischtar und ihre Parallelgestalten den Tamûz wieder aus der Unterwelt herausholen, so wird auch im Kultus, wenigstens nach der wahrscheinlichsten Erklärung der betreffenden Stelle am Schlusse der sog. „Höllenfahrt der Ischtar", Tamûz unter fröhlichem Flötenspiel als der wieder zur Erde zurückgekehrte, wiederauferstandene, neubelebte Gott gefeiert.

Noch nicht recht ersichtlich ist aus den Texten, ob man in Babylonien das Verschwinden und Wiedererscheinen des Tamûz zu ein und derselben Zeit, mit einem Zwischenraum von nur wenigen Tagen, etwa im Hochsommer im Kultus festlich begangen hat, oder ob etwa einer Trauerfeier im Hochsommer eine Freudenfeier zur Zeit der Wintersonnenwende oder der Frühjahrstag- und Nachtgleiche gegenüberstand. Allerlei Anzeichen sprechen überdies dafür, daß in Babylonien selbst die eigentliche Tamûzverehrung, wenigstens im offiziellen Staatskult, mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund getreten ist und Feiern, die ehemals dem Tamûz galten, dann auf andere Götter, wie Nin-ib und namentlich Marduk, übergegangen sind. So könnte sehr wohl — sicher belegen läßt es sich freilich noch nicht — in dem schließlich alle anderen Feste überragenden und absorbierenden Neujahrsfeste des Marduk zur Zeit der Frühjahrstag- und Nachtgleiche auch ein altes Tamûzauferstehungsfest aufgegangen sein. Dagegen hat sich nun offenbar über die engeren babylonischen Grenzen hinaus der Tamûzkult, und zwar noch in seiner älteren Form und an den Namen des Tamûz selbst geknüpft, weiter ausgebreitet und noch bis weit in die christliche Ära hinein stellenweise erhalten[36].

Wenig gesichert noch erscheint mir ferner, ob wir bereits für die babylonische Religion einen Mysteriendienst in der Art annehmen dürfen, daß man, ähnlich wie im Osiris-, im Mithra-, im Adonis-, im Attis-, im Dionysos-Kult, so auch im Tamûz-Kult (oder in dem Kult einer entsprechenden anderen babylonischen Gottheit) die im Kulte gefeierten Erlebnisse des Gottes, sein Leiden, Sterben und sein Wiederaufleben, als vorbildlich für das Schicksal der einzelnen Kultteilnehmer betrachtet hätte. Am ehesten dürfte noch auf dem Umwege über die Heroensage eine solche Übertragung von dem leidenden, sterbenden und wieder auflebenden Gotte auf den Menschen, und zwar zunächst auf den König, als die Inkarnation der Gottheit, auch für das Babylonische anzunehmen sein. Denn, wie H. Schneider sehr wahrscheinlich gemacht hat[37], handelt es sich bei der Fahrt des Gilgamesch durch Steppe, Gebirge und Meer zu Utnapischtim ursprünglich wohl um die Schilderung der Fahrt eines sterbenden Naturgottes von der Art des Tamûz nach dem fernen Westen, wo er die Lebenspflanze zu neuem Leben findet. Ganz in der Weise, wie Gilgamesch im Epos, z. T. mit wörtlichen Anklängen an die dortige Schilderung der Leidensfahrt, sagt nun aber der König Assurbanipal[38] in einem Zwiegespräch mit Ninlil (d. i. in diesem Falle Ischtar von Nineve):

Lebensspendung von dir wünsche ich, darum jage ich durch die Steppe,
setzte ich über Flüsse und Meere,
zog ich über Berge, Höhen,
setzte ich über alle Flüsse,
zehrten an mir Leiden, Schmerzen,
schlugen nieder meine schöne Gestalt,
elend, da ich zu dir spreche, ist meine Gestalt.

Worauf Ninlil ihrerseits antwortet:

Auf Geheiß der Götter insgesamt verkündige ich dein Leben,

oder wie es bereits im Eingang zu diesem Texte heißt:

Ninlil und die Herrin (d. i. die Ischtar) von Arbela sandten an Assurbanipal, das Geschöpf ihrer Hände, einen Bescheid und legten seine Lebensspeise hinein.

Assurbanipal erscheint hier offenbar als eine Art Gilgamesch, und somit auch als eine Art Tamûz aufgefaßt, der nach beschwerlicher Leidens- und Todesfahrt zuletzt die Lebensspeise erlangt und dadurch wieder neu belebt wird.

Diese Rolle des Königs als Leidender begegnet uns übrigens auch sonst noch vielfach in der babylonisch-assyrischen Literatur; so namentlich innerhalb von Beschwörungstexten und in den sog. Klagepsalmen, wo wiederholt ausdrücklich gerade der König als der Büßer erscheint, auf dem der Zorn der Gottheit lastet. Sind im späteren Verlaufe der Zeit derartige Klagelieder und Sündenbekenntnisse im Munde des Königs gewiß einfach nur zur liturgischen Formel geworden, so weisen sie ihrer Entstehung nach doch wohl auf eine Anschauung zurück, wonach dem König, als der Inkarnation der Gottheit, auch die Rolle des „Leidenden", speziell auch des „unschuldig Leidenden", des „Verspotteten", „Sterbenden" und wieder „Auferstehenden" zukommt. So wird auch z. B. in dem vielbesprochenen Beschwörungstexte[39], der in seinem ersten Teile den Mythus von der Bedrängung des Mondgottes enthält, der König, „der wie der Mondgott Sin das Leben des Landes in der Hand hält", in seinem Schicksal, seiner Bedrängnis, wie seiner nachfolgenden Befreiung, mit dem Mondgotte und dessen Schicksal verglichen. — Von diesem Gesichtspunkte aus ist wahrscheinlich im letzten Grunde auch der gleichfalls schon viel behandelte Text[40] zu verstehen, der von einem, wohl königlichen, Dulder handelt, über den schweres, anscheinend unverdientes Leid gekommen ist, das ihn fast an die Schwelle des Grabes gebracht und seinem Feind Anlaß zur Schadenfreude gegeben hat. Endlich wird aber dieser Dulder durch göttliches Eingreifen wieder von seinem Leiden erlöst und in den früheren Zustand der Gesundheit, des „Lebens" zurückversetzt.

Auch die Rolle des Spottkönigs, die in der Leidensgeschichte Jesu in der Szene der Verhöhnung durch die römischen Soldaten vorliegt, und die, falls es sich dabei

überhaupt um etwas Historisches handelt, zunächst wohl so zu erklären ist, daß die römischen Soldaten Jesus als Saturnalienkönig behandelten[41], hat ihr Vorbild voraussichtlich bereits im babylonischen Altertum, insofern auch die römische Saturnalienfeier, wenigstens in ihrer späteren Ausgestaltung, wahrscheinlich vom Orient her beeinflußt war. Schon bisher wußten wir aus Fragmenten des Berossos bei Athenaeus, daß man in Babylon am 16. des Monats Loos ein fünftägiges Fest des Namens Sakaia feierte, an welchem die Sklaven über die Herren Macht hatten und an dem ferner einer der Sklaven mit einem königlichen Mantel bekleidet wurde und den Namen Zoganes, d. i. wahrscheinlich das babylonische sukallu „Wesir"[42], führte. Und diese Nachricht des Berossos wird weiter durch eine Angabe bei Dion Chrysostomos, Orat. IV, 67, ergänzt, wonach die Perser am Sakäenfeste folgendes tun:

> Sie wählen einen von den zum Tode verurteilten Gefangenen aus, setzen ihn auf den Königsthron, legen ihm das Königsgewand an und lassen ihn kommandieren, trinken und schwelgen, auch mit den Kebsweibern des Königs in jenen Tagen verkehren; überhaupt darf ihn keiner hindern zu tun, was ihm beliebt. Danach aber zieht man ihn aus, geißelt ihn und hängt ihn auf.

Trotz allerlei Schwierigkeiten, wie sie namentlich auch in der Monatsangabe des Berossos liegen, ist doch wohl am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß in dem Namen des babylonisch-persischen Sakäenfestes der Name des babylonischen Neujahrsfestes, des Zag(muk), fortlebt, es sich also um ein Jahresausgangsfest handelt, eine Karnevalszeit, in der die gewöhnlichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt wurden, wie ähnlich schon bei dem Tempelweihfeste der Inschriften des altbabylonischen Fürsten Gudea von Lagasch[43], und daß ferner dieses aus dem Altertum bezeugte babylonisch-persische Sakäenfest das Vorbild ist wie zum jüdischen Purimfeste[44], so zur späteren persischen Farwardigan(Epagomenen-)feier.

Neuerdings hat sich nun in den babylonischen Keilschrifttexten selbst auch eine Spur gefunden, die die Sitte

der Einsetzung eines „Narrenkönigs“ in der Tat auch schon für das eigentliche babylonische Altertum selbst zu bestätigen scheint. Denn in einer vor wenigen Jahren von King veröffentlichten Chronik[45] aus neubabylonischer Zeit über Ereignisse der altbabylonischen Königszeit lesen wir über den König Urra-imitti aus der Isin-Dynastie, etwa 80 Jahre vor Chammurabi:

> Urra-imitti hatte den Gärtner Ellil-bâni als Ersatzfigur auf seinen Thron gesetzt und hatte seine Königskrone auf dessen Haupt gesetzt. Urra-imitti in seinem Palaste . . . . . starb. Ellil-bâni, der auf dem Throne saß, stand nun nicht auf, sondern machte sich zum König.

Diese eigenartige Angabe über den Thronwechsel nach Urra-imitti hat schon dadurch ein besonderes Interesse, daß sie sich, wie bereits der Herausgeber King gesehen hat, jetzt als das einheimische Original herausstellt zu der bei Agathias (II, 25) nach Bion und Alexander Polyhistor überlieferten Nachricht von dem königlichen Gärtner Belêtaras, der sich nach dem König Beleûs, mit dem das Geschlecht der Semiramis ausstirbt, „wider Erwarten“ (paralogôs) des Thrones bemächtigt und König von Assyrien wird. Sie ist aber für die uns hier beschäftigende Frage auch noch darum besonders wichtig, weil sie mit klaren Worten die Sitte der Einsetzung eines niederen Untertanen als „Maskenkönig“ bezeugt — mag nun der Vorgang selbst, wonach sich der vorübergehend in dieser Rolle befindliche Gärtner Ellil-bâni bei dem gerade zur selben Zeit sich ereignenden Tod des Urra-imitti zum wirklichen König aufschwingt, tatsächlich historisch sein, oder auch, was bei dem Charakter dieser Chronik nicht ausgeschlossen wäre, es sich um einen sagenhaften Zug handeln, der sich an den Dynastiewechsel zur Zeit Urra-imittis angesetzt hätte. Die Sitte an und für sich bleibt in beiden Fällen als solche bezeugt. Daß es sich dabei um eine Zeremonie während der Zeit des Jahresendes handelte, ist freilich in der Textstelle nicht gesagt, immerhin ist diese Annahme die nächstliegende. Nun finden sich ferner auch in den Briefen von Oberpriestern an assyrische Könige

der Sargonidenzeit, zumeist wohl an Assurbanipal, eine ganze Reihe von Stellen[46], in denen von einem „Ersatz-König" oder von dem „Bild (Figur) eines Ersatz-Königs" die Rede ist; dieser „Ersatz-König" wird mit königlichem Gewand bekleidet, erhält goldenen Ring, Zepter, Thron und sitzt längere oder kürzere Zeit auf dem Thron, wird dann aber, wenn die bestimmte Zeit vorüber ist, dem Tode überantwortet. Indessen handelt es sich bei diesen Erwähnungen eines „Ersatz-Königs" in den Briefen aus der Sargonidenzeit — so schwer verständlich, weil zum Teil auch defekt, die betreffenden Textstellen auch noch sind — offenbar nicht um eine wirkliche Person, die als Ersatz für den König bei bestimmter Gelegenheit eingesetzt wird, vielmehr nur um eine symbolische Zeremonie, bei der zu bestimmten magischen Zwecken — es scheint dabei meist von Orakelbefragungen betreffs Sonnenfinsternisse und damit Zusammenhängendem die Rede zu sein — ein Königsbild als „Ersatz-König" verwendet und nach Abschluß der Zeremonie vernichtet wird. Immerhin mag auch in diesem späteren assyrischen kultischen Brauch noch ein Nachklang vorliegen von einer einstigen Sitte, da ein wirklicher Mensch an Stelle des Königs bei gewisser Gelegenheit als „Ersatz-König" figurierte und zuletzt dem Tode übergeben wurde. — Ähnlich ist es wohl auch zu beurteilen, wenn an einer anderen Stelle dieser Briefe[47] von einem „Ersatz-Menschen" für die Unterweltsgöttin Ereschkigal die Rede ist, der für den Kronprinzen Assurbanipal angefertigt wird.

Im Anschluß an das im vorstehenden über „Ersatz" eines Königs im Babylonischen Ausgeführte möge an dieser Stelle, z. T. in Berichtigung von früher darüber Bemerktem, im Hinblick auf die Vorstellung von Christus als „Opferlamm", auch auf die im Babylonischen vorliegende Idee von dem Ersatz des Menschen durch ein Tier im Kultus hingewiesen werden. Dabei liegt jedoch im Babylonischen, wie wir jetzt genauer wissen[48], die Sache an den betreffenden Stellen doch nicht etwa so, daß es sich in diesem Falle

allgemein um den Ersatz eines Menschen durch ein Tier im Opferkulte handelte. Vielmehr findet sich diese Idee des Ersatzes nur in dem speziellen Falle, daß als magisches Mittel zur Vertreibung von Krankheitsdämonen diesen statt der menschlichen Körperteile, von denen sie Besitz ergriffen haben, entsprechende Tierstücke vorgesetzt werden. So lesen wir in einem babylonischen kultischen Texte[49], der von der „Lösung" eines gebannten Menschen handelt, als Anweisung für den Beschwörungspriester:

Das Lamm als Ersatz für den Menschen,
das Lamm soll er für sein (des Kranken) Leben hingeben,
den Kopf des Lammes soll er für den Kopf des Menschen hingeben,
den Nacken des Lammes soll er für den Nacken des Menschen hingeben,
die Brust des Lammes soll er für die Brust des Menschen hingeben usw.

Und an einer anderen Stelle[50] heißt es in ähnlichem Zusammenhang, nachdem vorher die Schlachtung und Zerlegung eines Schweines in seine einzelnen Glieder und die Ausbreitung dieser über dem Kranken dem Beschwörungspriester aufgetragen war:

Das Schwein gib als seinen (des Kranken) Ersatz hin,
das Fleisch anstatt seines (des Kranken) Fleisches, das Blut anstatt seines Blutes gib hin und sie (die bösen Dämonen) mögen es annehmen, ...
Es sei sein (des Kranken) Ersatz.

In anderen Fällen verwendete man auch Ersatzbilder aus Teig oder aus Ton zu gleichem Zwecke[51], wie man auch ähnlich „Ersatzbilder" als sog. Rachepuppen anfertigte, um an ihnen in effigie das auszuführen, z. B. sie zu zerstückeln, zu verbrennen, was man den bösen Dämonen, Hexen usw. zu ihrer Beseitigung anzutun wünschte[52].

Doch auch noch in anderem Zusammenhange, nämlich bei einer symbolischen Handlung, die bei einem feierlichen Vertragsschlusse[53] zwischen dem König Assurnirâri von Assyrien (755—746) und einem syrischen Fürsten Mati-el vorgenommen wird, findet sich diese Idee der Vertretung eines Menschen durch ein Tier. Ein Lamm wird hier beim Abschluß des Vertrags geschlachtet und dessen einzelne Körper-

teile werden den entsprechenden Körperteilen des Treue schwörenden Fürsten gleichgesetzt und im Falle eines Eidbruches diesem das gleiche Geschick angedroht, wie es jetzt das geschlachtete Lamm betroffen:

Wenn Mati-el gegen die Vertragsbestimmungen (sich vergeht), gleichwie dieses Lamm von seiner Hürde heraufgebracht ist, zu seiner Hürde nicht mehr zurückkehrt, vor seiner Hürde nicht mehr (steht), so soll dann Mati-el nebst seinen Söhnen, (seinen Großen), den Leuten seines Landes von seinem Lande (heraufgebracht werden), zu seinem Lande nicht mehr zurückkehren, an der Spitze seines Landes nicht mehr (stehen). Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Lammes . . . . . der Kopf des Mati-el ist es . . . . . der Kopf seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes ist es. Wenn Mati-el gegen diese Bestimmungen (sich vergeht), so soll, gleichwie der Kopf dieses Lammes abgeschlagen wird . . . . . der Kopf des Mati-el abgeschlagen werden . . . . . Diese Rechte ist nicht die Rechte des Lammes, die Rechte des Mati-el ist es, die Rechte (seiner Söhne, seiner Großen), der Leute seines Landes ist es. Wenn Mati-el (gegen) diese (Bestimmungen) sich vergeht, so soll, gleichwie (diese) Rechte abgerissen wird, (die Rechte des Mati-el) abgerissen werden usw.

Von einem Tode der Götter, speziell der Licht- und der Vegetationsgottheiten, ist in den babylonischen Texten nicht so ausdrücklich die Rede, als man dies wohl mehrfach annimmt. Selbst von Tamûz, bei dem man dies noch am ehesten erwarten könnte, wird direkt der Ausdruck, daß er „stirbt", soweit ich sehe, nirgends angewandt, sondern es wird immer nur von einem „Verschwinden" von der Erde oder ähnlich, allenfalls von einem „Vernichtetwerden" gesprochen. Allerdings wird dieses Verschwinden des Tamûz in die Unterwelt mit ganz ähnlichen Farben ausgemalt, wie sie für die Schilderung des menschlichen Todes üblich sind. Auch selbst wenn mehrfach in Königsinschriften älterer und jüngerer Zeit[54] von einer „Grabstätte" (gigunû) eines Gottes oder einer Göttin die Rede ist, so darf dies nicht direkt als Grab des Gottes verstanden werden, sondern zunächst nur als Bezeichnung für ein Gebäude, etwa eine Kapelle, im Tempel, das als Nachbildung des Totenreichs für den betreffenden Gott eingerichtet war. Allerdings setzt das wohl

mit Sicherheit voraus, daß man die betreffende Gottheit als zeitweise im Totenreich weilend sich dachte, wie solches ja auch namentlich von Ischtar, Tamûz und Nergal in Mythen dieser Götter direkt belegt ist (s. dazu auch noch weiter unten zu Höllenfahrt und Auferstehung). In diesem Sinne ist vielleicht auch die Notiz von einem Eindringen des Xerxes in das „Grab" des Belitanas bzw. Bel in Babylon bei Ktesias und Aelian zu verstehen[55].

Auch von der „Selbstopferung" eines Gottes, oder der Opferung eines Gott-Sohnes durch seinen Vater, die in andern orientalischen Mythenkreisen mehrfach vorkommt und die auch in die christologischen Spekulationen hineinspielt, finden sich in der babylonischen Mythologie bis jetzt höchstens einige unsichere Spuren. So könnte man dafür in gewissem Sinne die Angabe des Berossos bei Eusebius heranziehen, daß der Gott Bêl bei der Schöpfung „einem der Götter befohlen habe, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herabfließenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden" oder, wie die Variante es ausdrückt: „Dieser Gott habe sich selbst den Kopf abgeschlagen und die andern Götter hätten das herabfließende Blut mit der Erde vermischt und (daraus) die Menschen gebildet." Übrigens könnte hier der jetzt vorliegende Wortlaut sehr wohl auch aus einem solchen verderbt sein, worin die Angabe ursprünglich dahin gelautet hätte, daß der Gott Bêl befohlen habe, einem der Götter den Kopf abzuschlagen, und daß dann Bêl selbst aus dem Blute dieses Gottes, vermischt mit Erde, Menschen und Tiere gebildet habe. Dies scheint auch ein freilich bis jetzt nur in sehr schlechtem Zustand vorliegender einheimischer keilschriftlicher mythologischer Text[56] aus altbabylonischer Zeit zu befürworten, worin davon die Rede zu sein scheint, daß man einen Gott schlachten solle, und daß die Göttermutter aus seinem Fleische und Blute, vermischt mit Lehmerde, Menschen gebildet habe. Desgleichen spricht auch die einheimische Rezension der babylonischen Schöpfungserzählung, wenn wir freilich die Stelle

darin über die Menschenschöpfung bis jetzt auch immer erst zu einem kleinen Bruchteile besitzen, weit eher dafür, daß nicht Bêl-Marduk selbst sich zum Zwecke der Menschenschöpfung getötet hat, sondern daß er höchstens einen andern untergeordneten Gott hingeschlachtet hätte, um aus seinem Blute die Menschen zu schaffen.

Das Dogma von der Höllenfahrt Christi, das bereits an einigen Stellen des Neuen Testaments in Ansätzen vorliegt, dann aber in den Glaubensvorstellungen des älteren Christentums noch eine bedeutend erweiterte Ausprägung erfahren hat, und speziell auch in der christlichen Kunst zu einem beliebten Darstellungsthema geworden ist, weist ja seinem ganzen Inhalt und Charakter nach besonders enge Beziehungen zu entsprechenden Vorstellungen in anderen Religionen und Mythologien des Altertums auf.

Speziell aus dem Babylonischen kommen hier als analoge Erscheinungen vor allem die verschiedenen Mythen in Betracht, die von dem Hinabsteigen von Licht- und Vegetationsgöttern in die Unterwelt handeln, wie der Mythus von der „Höllenfahrt der Ischtar“[57], von Nergal und Ereschkigal[58], von Tamûz (s. oben S. 35 f.). Dazu wird, wie dies auch die bekannte Diodor-Stelle über die babylonische Astronomie nahelegt, von jedem babylonischen Gestirngotte, der nicht gerade wie Anu in der Gegend der nie untergehenden Gestirne am Himmel seinen Sitz hat, zu gelten haben, daß er sich während der Zeit seiner Unsichtbarkeit im Totenreich befindet. So wird wenigstens an einer, wenn auch ziemlich späten, so jedenfalls auf ältere Tradition zurückgehenden Stelle[59] von Nergal, der hier mit dem Sonnengotte Schamasch identifiziert wird, ausdrücklich gesagt, daß er an einem bestimmten Tage des Hochsommers, am 18. Tammus, in die Erde (Unterwelt) hinabsteige und an einem bestimmten Tage des Winters, am 28. Kislev, wieder heraufsteige. Während nach dieser Stelle also der Jahreslauf der Sonne deutlich als ein Wechsel zwischen einem Aufenthalt in der Oberwelt und Unterwelt aufgefaßt wurde, war das

gleiche im Babylonischen offenbar nicht der Fall bei der Betrachtung des Tageslaufs der Sonne. Denn hier wird die Zeit der Nacht stets nur als ein Aufenthalt des Sonnengottes in seinem himmlischen Palaste aufgefaßt, in welchen er des Abends eintritt und aus dem er des Morgens wieder herauskommt.

Zu dem für die Vorstellung von der Auferstehung des Heilbringers bereits oben (S. 33 ff.) insbesondere aus dem Tamûzkult Angeführten sei hier namentlich noch etwas eingehender auf das babylonische Marduk- und Neujahrsfest zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche im Frühjahr hingewiesen. Wie dieses Fest seit der Chammurabi-Zeit bis in die letzten Zeiten des politischen Bestandes eines babylonischen Reiches und darüber hinaus weitaus das wichtigste aller babylonischen Feste war, so dürfte gerade auch dieses Fest — und dies läßt sich im einzelnen auch direkt erweisen — über den engeren babylonischen Rahmen hinaus seine deutlichen Spuren in den Kulten und Festfeiern nachbabylonischer, vorderorientalischer Religionen hinterlassen haben. Die hauptsächlichsten Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes, dessen Haupttage die Zeit vom 8.—11. Nisan bildete, waren folgende: Das Götterbild Marduks nebst dem Götterbilde seiner Gemahlin Ssarpanîtu wurde am 8. Nisan aus dem Marduktempel Esagil in feierlicher Prozession unter Absingung von uns z. T. noch erhaltenen liturgischen Liedern in einem Schiffe, genauer einem Schiffswagen (Carnaval), auf der jetzt z. T. wieder ausgegrabenen Feststraße nach Du-azag, der „Schicksalskammer", außerhalb des eigentlichen Tempelbezirkes gefahren. Man bezeichnete diesen ersten Festakt mit dem technischen Worte „Auszug" Marduks, wofür auch der synonyme Ausdruck „Aufstehen" Marduks erscheint, welch letzterer sich aber wohl einfach auf die Vorstellung vom Aufstehen Marduks von seinem gewohnten Göttersitz im Tempel Esagil bezieht, nicht etwa den Gedanken eines Wiederaufstehens Marduks vom Todesschlafe enthält. In jener Schicksalskammer vereinigten sich

nun mit den Götterbildern des Marduk und der Ssarpanîtu diejenigen der übrigen Hauptkultstädte des Landes, des Nabû und der Taschmêt von Borsippa, des Nergal und der Las von Kutha usw., die gleichfalls in feierlicher Prozession auf Schiffswagen herbeigebracht worden waren. In dem Schicksalsgemache fand alsdann nach babylonischer Auffassung die feierliche Schicksalsbestimmung der Götterversammlung unter dem Vorsitze des Götterkönigs Marduk für das neue Jahr statt. In einem andern, ebenfalls außerhalb des eigentlichen Tempelrayons von Esagil gelegenen Heiligtum, dem „Opferhaus", auch „Haus des (Neujahrs-)Schmauses" genannt, fanden in jenen Tagen große Opfer statt, von denen auch Herodot zu berichten weiß, und am 11. Nisan wurde dann das Mardukbild, gleichfalls wieder unter feierlichem Geleit, nach seiner Götterkammer innerhalb des Tempels Esagil zurückgebracht.

Übrigens fanden solche „Auszüge", wie hier beim Mardukfest, so auch bei Festen anderer Götter statt. So wissen wir namentlich von derartigen Auszügen des Sin und Nabû[60]. Desgleichen wurde von Sanherib dem assyrischen Nationalgotte Assur außerhalb der Mauern der Stadt Assur ein in seiner Grundanlage durch die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft jetzt wiedergefundenes[61] Neujahrsfesthaus errichtet, offenbar in dem Bestreben, den assyrischen Hauptgott Assur, wie in anderem, so auch in der Rolle des Schicksalsbestimmers am Neujahrsfeste, an die Stelle des babylonischen Hauptgottes Marduk zu setzen[62].

Daß das babylonische Marduk-Neujahrsfest etwa speziell auch mit dem Monde oder dem Mondgotte Sin in Verbindung gebracht worden wäre, läßt sich, soweit ich sehe, nicht ausdrücklich belegen. Immerhin legt es schon der Festtermin im Anfang des Nisan nahe, daß, wie beim jüdischen Passahfeste und beim christlichen Osterfeste, speziell das erstmalige Wiedererscheinen des Mondes nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche dabei eine Rolle spielte oder wenigstens sekundär damit verknüpft wurde. Und so könnten sehr wohl

mit Winckler speziell auch die drei Tage der Unsichtbarkeit eben dieses Frühjahrsmondes vor seinem Wiedererscheinen den mythischen Hintergrund der Idee von der Auferstehung Christi „nach drei Tagen" oder „am dritten Tage" bilden.

Der eigentliche Ursprung jedoch des Mardukneujahrsfestes in Babylon wird darin zu erblicken sein, daß Marduk als ein Gott des Lichtes und der neuen Vegetation für seine Verehrer im Frühling besonders in die Erscheinung trat; und, sofern er eben auch Vegetationsgott war, ist es sehr wohl möglich, wenn auch bis jetzt, soviel ich sehe, inschriftlich noch nicht ausdrücklich zu belegen, daß auch von Marduk, entsprechend wie bei Tamûz, ein Verschwinden, ein Hinabgehen zur Unterwelt, und alsdann ein Wiedererscheinen, ein Emporsteigen zur Oberwelt angenommen wurde. Jedenfalls knüpfte sich an seinen Tempel Esagil für die spätere Zeit, aber voraussichtlich auch bereits nach älterer Tradition, die Vorstellung von einem „Haus des Tages", das die Zeit der zunehmenden Tage (vom Kislev bis zum Tammus) repräsentierte, während umgekehrt der Tempel des Nebo in Borsippa, als „Haus der Nacht", mit der Zeit der abnehmenden Tage (vom Tammus bis zum Kislev) verknüpft war.

Für die Idee der Himmelfahrt sei an dieser Stelle aus dem Bereich des Babylonischen an folgendes erinnert: Zunächst an die Vorstellung des „Aufsteigens" von Göttern, wie Ischtar, Tamûz, Nergal, als Gegensatz zu ihrem Hinabsteigen in die Unterwelt (oben S. 45f.). Indessen handelt es sich in diesen Fällen doch wohl mehr um ein Aufsteigen zur Erdoberfläche, ein Wiederauferstehen, als direkt um ein Aufsteigen zum Himmel. Letzterem begegnen wir jedoch in den Mythen von Adapa und von Etana, wo zwei menschliche Heroen, allerdings in beiden Fällen mit wenig gutem Erfolge, eine Auffahrt zum Himmel unternehmen. Ferner kann hier auch an die Entrückung des Xisuthros in der Sintfluterzählung des Berossos, wie entsprechend des Utnapischtim in der keilschriftlichen Originalrezension der Sintflut erinnert werden, eine Szene, die Jensen in seinen Ausführungen über

die Zusammenhänge der Gilgameschsage mit der Jesussage als das direkte Prototyp der Himmelfahrt, wie andererseits auch der Verklärung Jesu in Anspruch nimmt. Auch mag darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Babylonischen das Bild des Aufsteigens zum Himmel und, als Gegensatz dazu, das des Hinabsteigens zur Unterwelt mehrfach als Ausdruck großer Fröhlichkeit und großer Traurigkeit (himmelhoch jauchzen, zum Tode betrübt sein) verwendet wird; so in jenem bereits oben S. 38 berührten Gedichte, worin es von der Veränderlichkeit des menschlichen Sinnes heißt:

Hungern sie, so gleichen sie einer Leiche,
sind sie satt, so kommen sie ihrem Gotte gleich;
sind sie fröhlich, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie betrübt, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle.

Auch in einem der palästinensischen Amarna-Briefe[63] begegnet eine Wendung, die ganz an die ähnliche Ausdrucksweise im 139. Psalm erinnert, wenn der Briefschreiber daselbst den König anredet:

Siehe, was uns betrifft, so sind auf dich meine Augen (gerichtet). Ob wir hinaufsteigen zum Himmel, ob wir hinabsteigen in die Erde (Unterwelt), so ist doch unser Haupt in deinen Händen.

Von der 40tägigen Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, die nach Winckler wahrscheinlich mit der 40tägigen Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenhängt und so eigentlich vor die Osterzeit gehören würde, finden sich im Babylonischen selbst wahrscheinlich schon Spuren in der Weise, daß an einer Stelle[64] das Wüten der bösen Dämonen speziell als ein 40 Tage währendes aufgefaßt wird.

Inthronisation, Parusie und Hochzeit des Heilbringers

Die bereits in messianischen und eschatologischen Aussagen des Alten Testaments sich findende Idee von einer Thronbesteigung Jahwes oder des Messias wurde, speziell in Anlehnung an Psalm 110 und Daniel Kap. 7, mit den übrigen messianischen Würden gleicherweise auf Jesus übertragen, und ebenso, wiederum in enger Anlehnung an jene Daniel-

vision, von ihm ein Kommen am Ende der Tage zum letzten Entscheidungskampfe mit den bösen Mächten, eine Neuschöpfung von Himmel und Erde und eine endgültige Aufrichtung des Gottesreiches ausgesagt. Im Zusammenhang damit begegnet dann auch die vielfach in den Religionen des Altertums bei heilbringenden Göttern sich findende Idee von der Hochzeit des Heilbringers.

Wenn nun auch das Babylonische, wie bereits oben S. 20 erwähnt, eine eigentliche Eschatologie noch kaum kennt, und wenn darum auch die spezifisch eschatologische Ausprägung aller dieser Aussagen keine direkte Parallele im Babylonischen, sondern weit mehr im Parsismus hat, so kommt andererseits doch gar mancherlei aus der babylonischen Mythologie als Parallele für diese Ideen in Betracht, nur daß dabei im Babylonischen in der Regel noch in der Urzeit spielt, was spätere Anschauung und Umbildung dann als Gegenstück zur Urzeit gern in die Endzeit verlegte.

Für die Inthronisation eines Gottes, seine Einsetzung zum Götterkönig, speziell auch für die Vorstellung von der Erhöhung einer jüngeren Göttergestalt, eines Göttersohnes zum nunmehrigen eigentlichen Inhaber der Herrschermacht im Götterstaate, wie sie in den betreffenden messianischen und christologischen Gedankengängen, wenn auch leise, so doch wohl vernehmbar durchklingt, bietet sich aus dem Babylonischen als Parallele vor allem die Einsetzung des jüngeren Gottes Marduk zum „König der Götter", „Herrn der Herren" dar. In der babylonischen Religion auf politischem Wege zustande gekommen, durch die Erhebung Babylons mit seinem Stadtgotte Marduk zur Hauptstadt von Gesamtbabylonien, scheint dieser Akt der Erhöhung Marduks mehrfach auch über das engere Babylonische hinaus, und zwar auf dem Wege des Mythus, in anderen mythologischen Systemen des alten Vorderasiens nachzuwirken. Denn im Mythus kommt ja im Babylonischen dieser Gedanke besonders zum Ausdruck. So insbesondere im Schöpfungsmythus, wo Marduk-Bêl, nachdem er sich bereit erklärt hat,

den Kampf gegen Tiâmat und ihre Helfer zu unternehmen, in feierlicher Götterversammlung für den Fall des siegreichen Kampfes zum Götterkönig bestimmt wird und alsdann, nachdem er den Sieg erfochten, diese Würde auch tatsächlich übertragen erhält. Einer ähnlichen Auslobung und Übertragung der Königsherrschaft an den Sieger wie hier im Marduk-Tiâmat-Mythus begegnen wir übrigens auch im Löwen-(Labbu)-Mythus, den Jensen ausschließlich als das Prototyp von entsprechenden Kämpfen eines Helden oder eines göttlichen Wesens gegen ein drachenartiges, die Finsternis und das Böse verkörperndes Wesen im Alten und im Neuen Testament gelten lassen will, während ich selbst hier nach wie vor auch den Marduk-Tiâmat-Kampf als mindestens gleichberechtigte Parallele, aber darum auch keineswegs etwa als ausschließliche Vorlage herangezogen wissen möchte. Denn hier kommt sicher noch allerlei Weiteres, wie namentlich Persisches, Ägyptisches usw., sei es als Parallele, sei es als direkte Vorlage, ebensosehr in Betracht. Speziell der Marduk-Tiâmat-Mythus wird übrigens überall da aus der babylonischen Mythologie doch in erster Linie als Parallele für entsprechende biblische Stoffe ins Auge zu fassen sein, wo auf den Kampf Jahwes, des Messias, des Christus mit einem gottfeindlichen Wesen der Tiefe unmittelbar die Schöpfung von Himmel und Erde, sei es in der Urzeit, sei es in der Endzeit, folgt, wie solches seinerzeit ja von Gunkel in seinem Buche „Schöpfung und Chaos“ ausführlich dargelegt worden ist.

Die Hochzeit endlich des Christus, von der wir insbesondere in der Apokalypse Johannis, aber auch an manchen Stellen der Evangelien und Briefe des Neuen Testaments lesen, hat, wie in dem Götter-Hochzeitsfest so mancher anderer speziell vorderasiatischer alter Religionen, so auch bereits im Babylonischen ihre Parallele an dem Hochzeitsfeste des Marduk mit der Ssarpanîtu[65] (an deren Stelle dann wohl auch Ischtar tritt). Dabei ist besonders beachtenswert, daß diese Hochzeit des Marduk ebenso in die Zeit des Neujahrs-

festes, des Erinnerungsfestes an die Erschaffung von Himmel und Erde, verlegt erscheint, wie in der Apokalypse die Idee der Hochzeit des Christus beim Beginn der neuen Zeit, der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde begegnet. Auch schon in der altbabylonischen Zeit gilt nach den Inschriften des Fürsten Gudea von Lagasch das Neujahrsfest speziell als das Hochzeitsfest des Götterpaares Ningirsu und Bau[65].

Heilsmittel

Reinigungswasser, Lebenstrank und Lebensspeise, Lebensodem

Auch bezüglich der Heilsmittel, die die christliche Religion vor allem in den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls kennt, ist die neuere religionswissenschaftliche Forschung immer mehr zu der Erkenntnis gelangt, daß ein enger religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen christlichen Institutionen und entsprechenden Riten in anderen Religionen des Altertums besteht, daß namentlich in gewissen Kreisen des Judentums zur Zeit Jesu bereits ähnliche Riten im Gebrauche waren, die dann ihrerseits sehr wahrscheinlich von anderen orientalischen, speziell auch babylonisch-persischen, Riten beeinflußt waren. Wie im einzelnen die Zusammenhänge auf diesem Gebiete liegen, ist freilich bis jetzt noch kaum einigermaßen deutlich zu erkennen.

Aus dem Babylonischen kommen als nähere oder entferntere Parallelen zur christlichen Taufe vor allem die Wasserriten, Waschungen, Besprengungen in Betracht, die neben anderen Sühnriten, wie z. B. dem Bestreichen (kuppuru)[66], in den Beschwörungsriten des Ea-Marduk-Kultes einen breiten Raum einnehmen. Wie Ea selbst zu seinem Elemente das fließende Wasser der Quellen und Flüsse hat, so dient in seinem Kulte das klare Wasser der Quellen und Ströme, vorab des Euphrat und Tigris, bei Lustrationen zur Waschung

und Besprengung der Kranken, der Gebannten. So lesen wir z. B. in einer Beschwörung[67] der Kopfkrankheit die Anweisung Eas an seinen Sohn Marduk, und damit implicite an den Beschwörungspriester:

Geh hin, mein Sohn Marduk,
nimm Schöpfeimer, Schöpfschale,
an der Mündung der beiden Ströme entnimm Wasser,
über selbiges Wasser sprich deine heilige Beschwörung aus (eig.: wirf sie darauf),
mit deiner heiligen Formel weihe es,
mit selbigem Wasser besprenge den Menschen, den Sohn seines Gottes usw.

An anderen Stellen wird in ähnlichem Zusammenhange die Anweisung erteilt, die Kranken oder Gebannten mit Beschwörungswasser abzuwaschen und alsdann dieses Wasser auf die Straße zu schütten, damit der böse Zauber mit dem Wasser weggeschüttet werde[68]. So lesen wir auch in einem Beschwörungstexte[69]:

Er ward geklärt, geläutert, abgespült, gewaschen, gereinigt durch die klaren Wasser des Tigris, des Euphrat, die Wasser des Meeres . . . . . Auf Befehl des Priesters unter den Göttern, des Weisen unter den Göttern, Marduks, des Herrn des Lebens, werde mit dem Wasser deines Leibes und der Abspülung deiner Hände abgerissen und nehme die Erde auf die Schale mit deiner Sünde, deinem Bann!

Daß, wie bei dem Taufen „im Namen" Jesu, alle derartigen Kulthandlungen unter Anrufung des Namens Eas oder Marduks ausgeführt wurden, ist selbstverständlich und in Texten dieser Gattung auf Schritt und Tritt zu belegen[70].

Neben dieser Funktion als Reinigungswasser begegnen wir nun aber auch innerhalb des babylonischen Kultus dem Quellwasser als Leben (Gesundheit) spendendem Besprengungsmittel und Getränk, z. B. wieder in Form einer Anweisung Eas an Marduk für Krankenheilung[71]:

Gegen Hitze und Kälte, die für den Leib nicht gut sind,
mit Brunnenwasser, das keine Hand berührt hat, fülle ein Gefäß,
(folgen noch allerlei Ingredienzien, die in das Wasser hineingetan werden sollen)
das klare Wasser gib ihm (dem Kranken) zu trinken,
auf jenes Menschen Scheitel gieß Wasser usw.

So gehört auch das Trinken von klarem Wasser zum relativ besten Los der Toten in der Unterwelt[72]. In dem Mythus von der Höllenfahrt der Ischtar wird Ischtar, ehe sie die Unterwelt wieder verläßt, mit „Lebenswasser" besprengt, und wohl vom gleichen Wasser begehrt der Bote des Ea daselbst zu trinken. Auch auf bildlichen Darstellungen, insbesondere auf Siegelzylindern aus altbabylonischer Zeit, begegnet sehr häufig das Motiv des Lebenswassers, vielfach dargestellt durch zwei Wasserströme, die aus einer von einem Gotte, etwa Ea, oder auch Anu, gehaltenen Schale hinabfließen[73]. Eine der bezeichnendsten Stellen für das Lebenswasser im Babylonischen ist der Adapa-Mythus, wo „Speise (Brot) des Lebens" und „Wasser des Lebens" zusammen die beiden Gaben bilden, die Adapa vor dem Thron Anus im Himmel gereicht werden, durch deren Annahme er die Unsterblichkeit hätte erlangen können und durch deren Ausschlagen er sich die Unsterblichkeit verscherzt (s. oben S. 25).

Wie an der ebengenannten Stelle des Adapa-Mythus, so begegnet auch sonst noch häufig in der babylonisch-assyrischen Literatur die Vorstellung von der Lebensspeise oder der Lebenspflanze (-Arzenei), deren Erlangung als besonders erwünschtes Gut erscheint. So rühmt der assyrische König Adadnirâri III. (812—783) in einer seiner Inschriften, daß sein Gott Assur seine Herrschaft „wie die Lebenspflanze (-Arzenei) für die Leute von Assyrien heilsam gemacht" habe. Ähnlich wünscht Asarhaddon in einer seiner Inschriften[74], daß seine Königsherrschaft „wie die Lebenspflanze (-Arzenei) dem Fleische der Menschen heilsam" sein möge. Assurbanipal erhält an der oben S. 37 mitgeteilten Stelle von Ischtar auf seine Bitte die „Lebensspeise". Wie hier in diesem mit Gilgamesch-Reminiszensen angefüllten Dialog zwischen Assurbanipal und Ischtar werden wir doch wohl auch im Gilgamesch-Epos selbst unter dem Wunderkraute, das Gilgamesch auf den Rat des Utnapischtim in der Wassertiefe findet, wenigstens im Sinne des Gilgamesch selbst,

eine Lebenspflanze verstehen dürfen, wenn er jenem den Namen gibt „Als Greis wird der Mensch wieder jung" und von ihm aussagt, daß er „von ihm essen und so in den Zustand seiner Jugend wieder zurückkehren will". Und wie hier im Gilgamesch-Epos insbesondere auch der Duft dieser Pflanze hervorgehoben wird, der die Schlange herbeilockt, die sie dann raubt, so finden wir auch anderwärts speziell den Duft der Lebenspflanze betont, so wenn wir in einem Briefe[75] an den assyrischen König lesen: „Wir waren tote Hunde, aber der Herr König hat uns wieder belebt, indem er die Lebenspflanze (-Arzenei) an unsere Nasenlöcher legte."

Ein Essen und Trinken von Lebensbrot und Lebenswasser, als eigentliche Kultinstitution, wie man es vielleicht erwarten könnte, ist übrigens, soviel ich sehe, für das Babylonische nicht zu erweisen, wenn natürlich auch allerlei im Kulte begegnet, was mehr oder weniger in diesem Sinne gedeutet werden könnte, so z. B. das Auflegen von Broten, ähnlich den sog. Schaubroten des Alten Testaments[76]. In gewissem Sinne darf man dahin wohl auch die im Babylonischen begegnende Kultsitte der „Mundwaschung" und „Mundöffnung" rechnen, über deren wahrscheinlichen Zusammenhang mit dem Pehtâ und Mambuhâ der Mandäer, das seinerseits wieder eine Parallele zum christlichen Abendmahl bildet, ich an einem anderen Orte ausführlich gehandelt habe[77]. Jensen übrigens — um dies noch hier zu erwähnen — erblickt in dem Opfer bzw. Opfermahle des Utnapischtim-Xisuthros auf dem Sintflutberge vor seiner Entrückung das Urbild, wie zu allerlei alttestamentlichen Opfermahlzeiten in entsprechender Situation, so speziell auch zum letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern.

Im Hinblick auf die eigenartige Auffassung der Geistesmitteilung durch Jesus an seine Jünger mittels Anblasens (Evang. Joh. 20, 22), worin man ja wohl eine Parallele zur Pfingstgeschichte erblicken darf, sei an dieser Stelle auch noch hingewiesen auf die im Babylonischen häufig begegnende Vorstellung von dem „guten Winde (heilsamen Odem)" der

Götter, der als das Lebensprinzip der Menschen gilt. So wird z. B. Marduk in der Schlußtafel des babylonischen Schöpfungsepos von den anderen Göttern gepriesen als der „Gott des guten Odems", „dessen guten Odem wir in gewaltiger Not einatmeten". In einem Gebete Assurbanipals an Marduk bittet dieser: „Ich möge leben durch deinen Odem, weiser unter den Göttern, erhabener Marduk!"[78], und in einem andern gleichfalls an Marduk[79]: „Dein guter Odem möge wehen und so mein Leben lange währen!" In einer Hymne[80] wird der Gott (Ellil bzw. Marduk) angeredet mit den Worten: „Das Auftun deines Mundes ist guter Odem, das Leben der Länder" — und so ähnlich an zahlreichen anderen Stellen der Hymnenliteratur. Während, soweit ich sehe, innerhalb des eigentlichen Assyrisch-Babylonischen diese Redeweise auf die Götter beschränkt bleibt, findet sich in den Amarnabriefen aus Palästina wiederholt die Bezeichnung des ägyptischen Königs als „Odem meines Lebens"[81]. Besonders charakteristisch sind dabei Stellen wie folgende in einem Briefe des Abimilki von Tyrus[82]: „Was ist das Leben eines . . . -Mannes, wenn nicht ausgeht der Hauch aus dem Munde des Königs, seines Herren? Er würde aber leben, wenn der König schickte zu seinem Diener, und leben in Ewigkeit". Oder in einem Briefe des Japachi von Gezer[83]: „Siehe ich habe vernommen den guten Hauch des Königs, und nachdem er ausgegangen ist zu mir, da beruhigt sich mein Herz gar sehr."

* * *

Es wird in dem gegenwärtigen Streit um die „Christusmythe" fast ausschließlich die Frage erörtert: „Hat Jesus gelebt?" Gewiß ist diese Frage, auch nur vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt des Religionshistorikers aus, von größter Wichtigkeit für das richtige Verständnis des Christentums. Und doch liegt meines Erachtens eine gewisse Einseitigkeit darin, wenn so ausschließlich diese eine Frage in den Vordergrund gerückt wird. Vielmehr erscheint mir,

wenigstens in ihren Konsequenzen für die Stellung des Christentums im modernen Leben, noch weit wichtiger die Frage: „Wie weit enthält das Christentum eine Weltanschauung, die auch für einen modern denkenden Menschen noch maßgebend sein kann und sein sollte?“ und andererseits die Frage: „Wie weit enthält das Christentum in vielen seiner auch heute noch in weiten Kreisen zäh festgehaltenen Traditionen, Riten und Dogmen — um es mit klaren Worten zu sagen — keine Realitäten, sondern vielmehr Mythologeme?“ An der immer weiteren Klarstellung speziell der letzteren Frage zu arbeiten ist ohne Zweifel nicht ausschließlich Sache des Theologen, sondern auch des Orientalisten, dessen Studien sich speziell mit hierfür in Betracht kommendem Material befassen. Aus diesem Grunde halte auch ich mich, wie schon eingangs erwähnt, zu immer erneuter Stellungnahme dieser wichtigen Frage gegenüber nicht nur für berechtigt, sondern auch für verpflichtet.

Anmerkungen

1) Vgl. ferner von hierher gehöriger, das Assyriologische besonders heranziehender Literatur aus den letzten Jahren noch Winckler in mehreren Aufsätzen seiner *Altorientalischen Forschungen* und in verschiedenen kleineren zusammenfassenden Schriften aus seiner Feder; sodann die weiteren Schriften von A. Jeremias, insbesondere sein Buch *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2. Aufl. 1906; von Jensen noch seine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus*, 2. Aufl. 1909; ferner mögen hier noch Erwähnung finden die kleineren Schriften von Radau, *Bel, the Christ of Ancient Times*, Chicago 1908, und von Virolleaud, *La légende du Christ*, Paris 1908. — Sonst möchte ich an dieser Stelle, abgesehen von allgemeineren Werken wie Frazer, Pfleiderer usw., von Autoren, die auch das Babylonische etwas eingehender berücksichtigen, insbesondere noch nennen die beiden wichtigen Werke von Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2. Aufl. 1906, und von Greßmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, sowie die kleineren zusammenfassenden Darstellungen von Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1908, und von Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909. — Ein anscheinend größeres Werk von einem mir bisher gänzlich unbekannten Verfasser Niemojewski mit dem vielversprechenden Titel *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralscenen und Astralsysteme*, München 1910, kenne ich bis jetzt nur dem Titel nach auf Grund einer Voranzeige. Zur Orientierung über die Literatur ist recht nützlich Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909, sowie auch der seit den letzten Jahren neu eingefügte Abschnitt „Neutestamentliches" in Schermans *Orientalischer Bibliographie*.

2) Um meine Auffassung auch Winckler gegenüber genauer zu präzisieren, teile ich hier einfach den deutschen Wortlaut eines Passus mit, den ich vor kurzem darüber in einem Artikel *„Babylonians and Assyrians"* in Vol. II der von Hastings herausgegebenen *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Sp. 3671 f. geschrieben habe: „Ist, wie dies in erster Linie H. Winckler mit Nachdruck verficht, die Religion, wie überhaupt die Weltbetrachtung der Babylonier zu der Zeit, in der unsere Quellen einsetzen, also etwa um 3000 v. Chr., bereits als im wesent-

lichen abgeschlossen zu betrachten und stellt sie dabei ein geschlossenes auf astralem Hintergrunde beruhendes System dar, dessen Entstehung in eine für uns durchaus noch prähistorische Zeit fällt? Oder sind die in den Quellen unleugbar vorliegenden Spuren einer Systematisierung der babylonischen Religion und ihre enge Verknüpfung mit Astralem doch erst das Produkt einer verhältnismäßig jüngeren Zeit; ja, wäre sogar erst in der nachbabylonischen, hellenistischen Zeit der volle, systematische Abschluß erfolgt, den Winckler bereits für die älteste bekannte historische Zeit voraussetzt? Ich sehe mich genötigt, auf Grund meiner Kenntnis und Auffassung der Quellen eine mittlere Linie gegenüber den genannten beiden Extremen einzuschlagen. Es erscheint auch mir unleugbar, daß wir bei den Babyloniern, und zwar schon frühzeitig, mit einem starken Hang zur einheitlichen Systematisierung ihrer Götterwelt und zu einer Durchführung des Gesetzes der Entsprechung von Großem und Kleinem, Himmlischem und Irdischem, Zeit und Raum, Makrokosmos und Mikrokosmos zu rechnen haben. Trotzdem möchte ich das Element der historischen Entwicklung für die Zeit der wirklich bekannten babylonisch-assyrischen Geschichte nicht in dem Maße ausschalten, wie es von seiten Wincklers geschieht; insbesondere scheint mir die enge Verknüpfung fast aller Hauptgottheiten mit Gestirnen und die gleichmäßige Verteilung des Kosmos unter sie doch erst auf einer sekundären, in unseren Quellen z. T. wenigstens noch verfolgbaren Entwicklung zu beruhen. Ferner möchte ich für die einzelnen babylonischen Göttergestalten einen individuelleren Charakter annehmen, als es von seiten Wincklers geschieht, und mich namentlich sehr skeptisch gegenüber der Auffassung verhalten, daß bereits in alter Zeit in Babylonien die einzelnen Göttergestalten nur als Teilerscheinungen einer einzigen Gottheit aufgefaßt worden seien, die darum auch beliebig für einander hätten eintreten können. Endlich möchte ich auch annehmen, daß wir in weit stärkerem Maße, als Winckler wohl geneigt ist anzunehmen, mit unausgeglichenen Differenzen in der babylonischen Religion zu rechnen haben, die u. a. in ehemaligen stark voneinander abweichenden Lokalkulten, sowie in der Zusammensetzung aus namentlich sumerischen und semitischen Elementen, ferner in allerlei Rudimenten aus älteren Stufen der babylonischen Religion ihren Grund haben werden; daß wir darum keineswegs von einem lückenlosen System reden dürfen, das in der Weltanschauung und somit auch Religion der Babylonier vorläge. Immerhin wird anzuerkennen sein, daß die durch Winckler vertretene Auffassung einer babylonischen Weltanschauung, trotz ihrer Einseitigkeit und offenbaren

Übertreibung, in mancher Hinsicht auch ein besseres Verständnis der Religion der Babylonier gegenüber früher ermöglicht hat." — Zu dieser sich zunächst nur auf die innere Entwicklung der babylonischen Religion und Weltbetrachtung beziehenden Auseinandersetzung mit Wincklers Auffassung möchte ich hier nur noch kurz hinzufügen, daß ich mir dementsprechend naturgemäß auch den von Babylon ausgegangenen Einfluß auf den übrigen vorderen Orient etwas verschieden von Winckler, um es kurz zu sagen, etwas weniger systematisiert und weniger astral vorstelle. Immerhin möchte ich ausdrücklich betonen, daß ich in der Annahme eines solchen frühzeitigen geistigen Kontaktes im alten Orient und darüber hinaus durch Winckler etwas durchaus Berechtigtes und für vieles bisher Rätselhafte erst die richtige Erklärung Bringendes anerkenne.

3) S. zur Übersetzung des babylonischen Weltschöpfungsepos zuletzt Ungnad in Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, Bd. I, S. 5ff.

4) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 31f.

5) Anders Jensen, *Gilgamesch-Epos*, Bd. I, S. 56ff., der streng zwischen dem Labbu-Kampf und dem Tiâmat-Kampf scheidet.

6) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 62ff.

7) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 50ff. und jetzt auch noch das kleine, aber doch in mehrfacher Beziehung recht interessante von Hilprecht in *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Series D, Vol. V, Fasc. 1, Philadelphia 1910, veröffentlichte Fragment aus altbabylonischer Zeit, das sich auf die Herbeiführung der Flut, den Bau des Schiffes und die Aufnahme von Lebewesen in dieses bezieht. Der auch schon durch die Tagespresse bekannt gewordene Wortlaut möge auch an dieser Stelle nach Hilprechts Übersetzung und Ergänzungen mitgeteilt sein: „. . . . dich, ... (die Grenzen von Himmel und Erde) will ich lösen, ... (eine Flut will ich machen und) sie soll hinwegfegen alle Menschen zumal; . . . . (aber du suche Le)ben, bevor die Flut losbricht, ... (denn über alle Lebewesen), so viele ihrer auch sein mögen, werde ich Überwältigung, Zerstörung, Vernichtung bringen. . . . . Baue ein großes Schiff und . . . . ganze Höhe soll sein Bau sein . . . . Es soll ein Hausboot sein, das tragen soll, was an Lebendem gerettet wurde . . . . Mit einem starken Verdeck decke es . . . . (das Schiff), das du machen wirst, ... (darein br)ing die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels, ... (und die Kriechtiere, zwei von jedem) anstatt einer (größeren) Zahl, ... und die Familie . . . ."

8) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 71ff.

9) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 75f. und außer der daselbst genannten Literatur auch bereits Zimmern in Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., S. 392.

10) S. *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. II, S. 157.

11) K. 2867; s. S. A. Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, Heft 2, S. 1ff.

12) L[4]; s. Lehmann, *Šamaššumukîn*, Teil II, S. 25.

13) K. 183 (Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Part I, Nr. 2); vgl. Delitzsch in *Beiträge zur Assyriologie*, Bd. I, S. 617ff.; Zimmern in Schrader a. a. O. S. 380f.

14) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 141ff.

15) Zylinderinschrift Z. 45 (*Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. II, S. 47) und Parallelen.

16) Annaleninschrift Kol. VI, Z. 107ff. und Parallelen (s. *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. II, S. 209).

17) S. hierzu speziell Greßmann a. a. O. (vgl. oben Anm. 1), der diesen Punkt, z. T. nach vorhergegangenen kurzen Andeutungen Gunkels, ausführlich behandelt.

18) S. den Adapa-Mythus, zuletzt bei Ungnad a. a. O. S. 34ff.

19) Vgl. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 79.

20) Der Sinn ist wohl in beiden Fällen: mein Vater war aus niederem Geschlechte.

21) So möchte ich die Gruppe *ša-la e-li-e-a* verbinden und übersetzen.

22) Geierstele Rücks. 5, 47 (Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* S. 19); Feldstein A 2, 2 (ebenda S. 21); Feldstein E 4, 9 (ebenda S. 25); Backstein A 2, 2; B 1, 6 (ebenda S. 27).

23) Stalagmitgefäß 1, 7 (Thureau-Dangin a. a. O. S. 35); Backstein A 1, 8 (ebenda).

24) Vaseninschrift 1, 26ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 155).

25) Zylinder A 3, 6ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 93). Der folgende Satz, der sich ebenfalls noch auf die Geburt bezieht, ist seiner Bedeutung nach noch unsicher. Von einer Geburt „im geheimen", wie in der Sargonlegende, scheint nichts dazustehen, dagegen wahrscheinlich: „im Heiligtum hast du mich geboren".

26) Backsteininschrift A (Thureau-Dangin a. a. O. S. 221).

27) IV R 61, 46c; vgl. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Bd. II, S. 162.

28) Ebenda Z. 69f.; vgl. Jastrow a. a. O. S. 164.

29) K. 883 Rücks. 8; vgl. Jastrow a. a. O. S. 173.

30) K. 1285 Rücks. 6ff.; vgl. Jastrow a. a. O., Bd. I, S. 444, Pinckert, *Hymnen und Gebete an Nebo*, S. 18.

31) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 37f. Stück D.

32) S. Jensen in *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. VI 1, S. 583ff. und zum Zusammenhang auch Zimmern in Schrader a. a. O. S. 564f., Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, S. 68ff., und jetzt insbesondere noch Jastrow in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXX, Part. II (1910), S. 101ff., der daselbst ein das Verständnis des Zusammenhangs bedeutend förderndes neues Stück des Etana-Mythus veröffentlicht und bespricht.

33) Veröffentlicht von Brünnow in *Zeitschrift für Assyriologie* Bd. V, S. 66ff.

34) S. für das bis jetzt bekannte, den babylonischen Tamûz betreffende Material meine beiden Publikationen: *Sumerisch-babylonische Tamûzlieder* (Berichte der philogisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, 59. Bd., 1907, 4. Heft) und: *Der babylonische Gott Tamûz* (Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, 27. Bd., 1909, Nr. 20). Dazu sind demnächst als Vol. XXX der *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, edit. by Hilprecht, zu erwarten: Radau, *Sumerian Hymns and Prayers to Tamûz from the Temple Library of Nippur*. Vgl. auch noch den in der folgenden Anmerkung genannten Text.

35) Vgl. hierfür den interessanten Beschwörungstext aus neubabylonischer Zeit, den Pinches in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Vol. XXXI (1909) hinter p. 62 veröffentlicht hat. Der Text stellt sich, wie auch der Herausgeber gesehen hat, als ein direktes ergänzendes Duplikat zu Kol. II und III des Ischtar-Tamûz-Kulttextes der Assurbanipal-Bibliothek K. 2001 (veröffentlicht von Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, Vol. I, p. 15ff.) heraus, von dem ich *Tamûzlieder* S. 246f. unter b den Schluß einer Tamûz-Anrufung aus Kol. IV in Transkription und Übersetzung gegeben hatte. Der neue, ergänzende Text sei darum hier wenigstens in Übersetzung mitgeteilt. Das neue Textstück setzt ein mit dem Schluß einer Anrufung des Kranken an Ischtar, dahinlautend, daß sie den bösen Dämon aus seinem Leibe ausreißen möge. Es folgt die Anweisung, daß er diese Anrufung dreimal vor Ischtar hersagen und darauf dreimal also sprechen solle:

Du, o Ischtar, deren Buhle Tamûz ist,
Tochter Sins, mächtige, die das Land durchzieht,
die da liebt die Fluren, die da liebt alle Menschen, ja du!

Ich habe dir geschenkt dein großes Geschenk:
eine Vulva (?) aus Lasurstein gefüllt (?) mit Gold, das Emblem deiner Gottheit.
Bei Tamûz, deinem Buhlen, leg Fürsprache für mich ein;
Tamûz, dein Buhle, nehme meine Mühsal hinweg!

Dies soll er vor Ischtar dreimal sprechen und dann vor Tamûz also sprechen:

Tamûz, Herr, Hirte Anus, Sohn Eas, du!
Buhle der Ischtar, der Gattin, Anführer des Landes,
bekleidet mit der Binde, den Hirtenstab tragend,
der da schafft den Nachwuchs der Kühe (?), Herr der Viehhürde,
der da ißt Reines von Röstbrot,
der da trinkt die lauteren Wasser des Schlauches —
Ich NN., Sohn des NN., dessen Gott NN., dessen Göttin NN., wende mich zu dir, suche dich auf;
den bösen Aufpasser, der mein Haupt böse packt,
der an mich gefesselt ist, mich böse verfolgt,
den bösen Aufpasser, der mein Haupt böse packt, an mich gefesselt ist:
dem gewaltigen Lumma, dem Dämon, der keine Verzeihung gewährt, übergib ihn,
von mir möge er losgetrennt werden und so schenke mir mein Leben;
auch aus meinem Leibe reiß ihn aus und führe ihn mit dir!
Ich aber, dein Knecht, möge leben und heil sein (und will preisen deine Gottheit), ...
will deine Hoheit (verkünden den weitausgedehnten Menschen!)

36) Vgl. dazu den Artikel *Tammuz* von Baudissin in der *Protestantischen Real-Encyklopädie*, 3. Aufl., Bd. XIX, S. 335ff., sowie ein demnächst zu erwartendes größeres Werk von Baudissin über denselben Gegenstand.

37) *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens*, S. 65.

38) K. 1292, von mir behandelt in einem demnächst in der *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XXIV, Heft 1 erscheinenden Artikel.

39) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 32ff.

40) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 92f., wo auch noch die ausführliche Behandlung dieses Textes durch Jastrow im *Journal of Biblical Literature*, Vol. XXV (1906), p. 135ff. zu erwähnen gewesen wäre. Ganz neuerdings ist nun durch Thompson in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Vol. XXXII (1910), p. 18ff. auch die Fortsetzung dieses Textes mit dem Dankhymnus des erlösten Dulders auf einer der von Scheil seinerzeit in Sippar ausgegrabenen, jetzt in Kon-

stantinopel befindlichen neubabylonischen Tafeln veröffentlicht worden, während wir bisher diese Fortsetzung nur aus wenigen aus dem Zusammenhang gerissenen Zeilen eines sprachlichen Kommentars dazu gekannt hatten.

41) S. Wendland in *Hermes*, Bd. XXXIII (1898), S. 175ff., andrerseits Reich in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, Bd. XIII (1904), S. 705ff. und dagegen wieder Vollmer, *Jesus und das Sacaeenopfer*, 1905, und in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Bd. VI (1905), S. 194ff., Bd. VIII (1907), S. 320f. Vgl. auch Geffcken in *Hermes*, Bd. XLI (1906), S. 220ff.

42) So nach einer Vermutung Jensens, unter Annahme einer in der griechischen Unzialschrift leicht möglichen Verschreibung von Zogalles in Zoganes.

43) Statue B 7, 30ff. (Thureau-Dangin a. a. O. S. 73), Zylinder B 17, 19ff. (ebenda S. 139).

44) S. darüber zuletzt Haupt, *Purim* 1906 (Beiträge zur Assyriologie VI 2), der daselbst die Forschungen von Lagarde, Zimmern, Jensen, Winckler, Meißner usw. zusammenfaßt und weiterführt.

45) S. Ungnad a. a. O. S. 105ff. Die richtige Erklärung der betreffenden Stelle wurde von Hrozný gegeben in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXI (1907), S. 379ff.

46) S. dazu Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts* S. 14f., 16, 54, 92, 102.

47) S. Behrens a. a. O. S. 92, 102.

48) S. darüber Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, S. 58ff.

49) *Cuneiform Texts* XVII 37 (vgl. Frank a. a. O. S. 61; Ungnad a. a. O. S. 101).

50) *Cuneiform Texts* XVII 6 (vgl. Frank a. a. O. S. 60).

51) S. Stellen bei Schrank, *Babylonische Sühnriten*, S. 84.

52) Vgl. hierfür insbesondere die Beschwörungsserie *Maqlû*, herausgeg. von Tallqvist, namentlich daselbst Tafel VII 133 und VIII 67.

53) Text veröffentlicht von Peiser in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1898, S. 228ff.

54) S. z. B. Gesetze Chammurabis II 26, wo Chammurabi sagt, daß er die Grabstätte der Aja mit Grün bekleidet habe; aber auch schon die Gudea-Inschriften, Statue B 5, 18 (Thureau-Dangin a. a. O. S. 69), Statue D 2, 9 (ebenda S. 77), Zylinder A 24, 20 (ebenda S. 117) usw., ferner den Arad-Sin-(Eriaku-)Zylinder (ebenda S. 215) und für die spätere Zeit die Nabonid-Inschrift *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. III 2, S. 90/91, Z. 16.

55) S. darüber zuletzt Lehmann-Haupt in *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, S. 998ff.

56) *Cuneiform Texts* VI 5, vgl. Zimmern in *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XIV (1899), S. 281 und in Schrader a. a. O. S. 497, sowie Jensen in *Keilinschriftl. Bibliothek*, Bd. VI 1, S. 275.

57) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 65ff.

58) S. zuletzt Ungnad a. a. O. S. 69f.

59) *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. VI (1891), S. 244, Z. 53 (vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 388).

60) S. Behrens a. a. O. Brief Nr. 1—3.

61) S. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* Nr. 33 (Juni 1907).

62) Vgl. hierzu, wie zu manchen anderen das babylonische Neujahrsfest betreffenden Zeremonien, meinen Artikel *Zum babylonischen Neujahrsfest* in den Berichten der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften zu Leipzig, 58. Bd., 1906, Nr. 3.

63) Knudtzon Nr. 264 (= Winckler Nr. 189).

64) K. 1551 Rev. 1 (Craig, *Astrological-Astronomical Texts*, p. 39); vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 389.

65) Vgl. Zimmern in Schrader a. a. O. S. 371 Anm. 5.

66) S. über dieses Prototyp des hebr. *kipper* „sühnen" neuerdings eingehend Schrank, *Babylonische Sühnriten*, S. 81ff.

67) *Cuneiform Texts* XVII 26, 62ff.

68) *Cuneiform Texts* XVII 32 Rev.

69) *Šurpu*, herausgeg. von Zimmern, Tafel VIII, Z. 66ff.

70) Vgl. zu solcher Bedeutung des Namens der Götter im religionsgeschichtlichen Zusammenhange Heitmüller, *„Im Namen Jesu"*, 1903 (daselbst S. 185ff. auch einiges über das Babylonische); s. auch Schrank a. a. O. S. 78.

71) IV R 26 Nr. 7.

72) S. den Schluß des Gilgamesch-Epos; ferner die Tonkegel aus babylonischen Gräbern (vgl. dazu Delitzsch, *Babel und Bibel, Erster Vortrag*, 5. Aufl., S. 42 und Anm. 28); sowie Gesetze Chammurabis 27, 37ff.

73) Vgl. Ed. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, S. 47ff.

74) *Beiträge zur Assyriologie*, Bd. III, S. 255, Z. 10ff.

75) Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Part VIII, Nr. 771 (ähnlich auch Nr. 831).

76) Vgl. dazu Zimmern in Schrader a. a. O. S. 600.

77) In *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, S. 959ff. Vgl. auch noch Schrank a. a. O. S. 89f. und meine Zusatzbemerkung daselbst S. 90 Anm. 3.

78) S. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk* (Beiträge zur Assyriologie, Bd. V) Nr. I, Rücks. Z. 21.

79) S. Hehn a. a. O. Nr. XVI, Z. 15.

80) Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, Nr. 22, Z. 18 (vgl. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, p. 124).

81) S. z. B. die Briefe des Ammunira von Berut, Knudtzon Nr. 141ff. (Winckler Nr. 128ff.), und des Zimriddi von Sidon, Knudtzon Nr. 144 (Winckler Nr. 147).

82) Knudtzon Nr. 149 (Winckler Nr. 150).

83) Knudtzon Nr. 297 (Winckler Nr. 206).

Inhalt

Seite

Einleitung 3
Unheilszeit und Heilszeit 13
Der Heilbringer 21
Präexistenz des Heilbringers 24
Geburt des Heilbringers 25
Sendung des Heilbringers 28
Leiden, Verspottung, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt des Heilbringers 32
Inthronisation, Parusie und Hochzeit des Heilbringers . . . 49
Heilsmittel
Reinigungswasser, Lebenstrank und Lebensspeise, Lebensodem 52
Schlußbemerkung 56
Anmerkungen 58

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.

In Vorbereitung befindet sich:

Keilinschriften und Bibel

I. Teil: Religion und Weltbild

von **H. Zimmern**, Professor an der Universität Leipzig

II. Teil: Geschichte und Geographie

von **H. Winckler**, Professor an der Universität Berlin

III. Teil (Supplement): Texte in Übersetzung.

[An Stelle der 4. Auflage von Eb. Schraders Keilinschriften und das Alte Testament.]

Bei dem glänzenden wissenschaftlichen Erfolg, welchen die von den vorgenannten Gelehrten bearbeitete dritte Auflage von Eb. Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" gefunden hat, ist dem Werk, wie nicht anders zu erwarten stand, auch der äußere nicht vorenthalten geblieben: Dasselbe war vier Jahre nach Erscheinen vergriffen!

Konnte schon die Bearbeitung der dritten Auflage des Schraderschen Werkes nur dem Namen nach als eine solche bezeichnet werden, da die beiden Verfasser bereits hier etwas vollständig Neues geschaffen hatten, so wird die hier angezeigte abermalige Neubearbeitung des gewaltigen Stoffes, welche an Stelle der vierten Auflage der ehemaligen *„Keilinschriften und das Alte Testament"* zu treten bestimmt ist, in ihren einzelnen Teilen noch unabhängiger und selbständiger wie bisher sein. Sie soll inhaltlich eine Revision nach dem gegenwärtigen Stande der in wenigen Jahren so rasch fortschreitenden assyriologischen Wissenschaft darstellen, mit allerdings auch in der Anlage des Einzelnen stark eingreifenden Änderungen. Außerdem ist beabsichtigt, dem Ganzen, speziell dem Zimmernschen Teile, in einem *besonderen Supplementbande* die wichtigsten Texte in Übersetzung beizugeben, welche die Benutzung des Werkes auch demjenigen erleichtern soll, dem die großen Textsammlungen nicht oder nur sehr schwer erreichbar sind. Diese Texte werden besonders käuflich sein, da ihre Anschaffung auch vielen Besitzern der dritten Auflage erwünscht sein dürfte.

Für das wichtige Werk ist eine Subskription auf alle drei Teile zu ermäßigtem Preise ins Auge gefaßt, um demselben auch in den Kreisen Eingang zu verschaffen, die eine einmalige größere Ausgabe vermeiden wollen. Nach Erscheinen des Schlußbandes tritt später ein erhöhter Ladenpreis für jeden der einzeln käuflichen Teile ein.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.

Keilinschriftliche Bibliothek.

Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten.

(Begründet von **Eberhard Schrader.**)

In Vorbereitung befindet sich:

VI. Band, 2. Teil:

Religiöse Texte

von

P. Jensen,

ord. Professor an der Universität Marburg.

Gr. 8°. ca. 40 Bogen.

Der Band wird in genauer Transkription und Übersetzung eine Auswahl aus den wichtigsten assyrisch-babylonischen religiösen Texten aller Art, Hymnen und Gebeten, Zauberformeln und Ritualtexten usw. bringen, ferner aus den assyr.-babyl. Omen- und astrologischen Texten und Sonstigem, wie z. B. assyr.-babyl. Sprichwörtern, das in den andern Bänden der K. B. keine Stelle finden konnte. In einem knappen Kommentar, der etwa ein Drittel des ganzen Teils ausmachen wird, werden die Übersetzungen begründet werden, und ein Index zu den in beiden Teilen des VI. Bandes besprochenen Wörtern wird die Publikation abschließen, die dadurch nicht nur für alle Assyriologen, sondern überhaupt für alle Religionshistoriker, Theologen usw. unentbehrlich sein wird.

Die Sammlung, deren beiden ersten Bände durch vorzüglichen anastatischen Druck ergänzt, ebenfalls wieder vollständig zu haben sind, besteht aus nachstehenden Texten:

I.	Band:	*Historische Texte des altassyr. Reiches* . . .	M. 9.—
II.	„	*Historische Texte des neuassyr. Reiches* . . .	„ 12.—
III.	„	1. Hälfte: *Histor. Texte altbabyl. Herrscher* .	„ 8.—
III.	„	2. „ *Histor. Texte des neubabyl. Reiches*	„ 6.—
IV.	„	*Texte jurist. u. geschäftl. Inhalts*	„ 13.—
V.	„	*Die Tontafeln von Tell-el-Amarna*	„ 20.—
VI.	„	1. Teil: *Assyr.-babyl. Mythen u. Epen* . . .	„ 30.—

DATE DUE

JUN 5 1990

MAY 1 5 1990

SEP 0 8 2001

APR 2 3 2001

DEMCO 38-297

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 20414 9097